

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА
и Г. Г. КУЛЬМАНА.

Въ девяти книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ:
Н. Н. Алексѣева, Н. С. Арсеньева, П. Аршанбо (Франція), С. С. Безобразова,
Е. Э. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вы-
шеславцева, Н. Н. Глубоковского, В. В. Зеньковского, Л. А. Зандера, отца А. Ел-
чанинова, П. К. Иванова, В. Н. Ильина, А. О. Карпова, Л. П. Карсавина, А.
Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кавертца (Америка), Г. Г. Кульмана, Т. Ц.
Ку (Китай), Н. О. Лосского, Ж. Маритена (Франція), П. И. Новгородцева, С. Ол-
ларда (Англія), А. М. Ремизова, Ю. Сазоновой, В. Сперанскаго, И. Стратонова,
П. Тиллиха (Германія), кн. Гр. Н. Трубецкого, Г. П. Федотова, Г. В. Флоров-
скаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, В. Эккерсдорфа, Г. Эренберга (Гер-
манія), діакона Г. Цебрикова, кн. Д. А. Шаховскаго.

Адресъ редакціи и конторы :
10, BD. MONTFARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 7-го номера: долл. 0,70.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (4 книги). Подписка принимается
въ конторѣ журнала.

№ 9.

Я Н В А Р Ъ 1928

№ 9.

ОГЛАВЛЕНІЕ:

	СТР.		СТР.
1. Н. Лосскій — Техническая куль- тура и христiанскій идеаль	3	7. Л. Зандеръ. — Свѣздъ о Россіи . . .	75
2. Б. Вышеславцевъ — Трагическая теодицея	14	8. В. Ильинъ. — Прозкъ энциклопе- дін православія	81
3. А. Карташевъ — Вліяніе Церкви на русскую культуру	33	9. Новыя книги : Г. Флоровскій Молодость Владиміра Соловьева. С. Франкъ. — Новая русская фи- лософская система. С. Франкъ. — Древнія сказанія о судьбѣ человѣ- ка. В. Ильинъ — Валеріанъ Му- равьевъ: «Овлдѣніе временемъ». Л. П. Карсавинъ — «Церковь, лич- ность и государство». Н. Лосскій — Fr. W. Foerster. Religion und Cha- racterbildung	83
4. Н. Бердяевъ — Метафизическая проблема свободы	41		
5. Т. Ц. Ку. — Столкновеніе рели- гиозно-культурныхъ теченій въ Ки- таѣ	54		
6. И. Стратоновъ. — Документы Все- россійской Патріаршей Церкви по- слѣдняго времени	61		

ТЕХНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА И ХРИСТИАНСКИЙ ИДЕАЛЪ.

Въ медвѣжьихъ углахъ Россіи нерѣдко случается наблюдать, какъ простолюдинъ, впервые увидавъ мчащійся поѣздъ, автомобиль или аэропланъ, осѣняетъ себя крестнымъ знаменіемъ и бормочетъ «Съ нами крестная сила! Онъ бонется, не довелось ли ему подпасть дьявольскому наважденію.

Такого суевѣрнаго страха нѣтъ у образованнаго православнаго человѣка, однако и онъ, если только онъ проникнуть православіемъ до глубины души, считаетъ чрезмѣрное увлеченіе свѣтскою культурою, въ частности культурою техническою, — зломъ, соблазномъ отъ дьявола.

Для просвѣщеннаго европейца такіе взгляды — одно изъ доказательствъ отсталости этнхъ людей и «реакціоннаго» характера православной и вообще церковной религіозности. Однако намъ хорошо уже извѣстно, до какой степени поверхностно было «просвѣщеніе» XVIII вѣка, и потому не удивительно, если въ нашъ умъ закрадывается подозрѣніе, не поверхностно-ли также и «просвѣщеніе» XX вѣка. Посмотримъ, нѣтъ-ли у простодушнаго православнаго человѣка глубокихъ, правильныхъ,

хотя и неопознанныхъ основаній съ недоувѣріемъ относиться къ технической культурѣ.

На чемъ сосредоточены помыслы подлиннаго христіанна, что составляетъ послѣдній предѣлъ его упованій? — Конечно, единство съ Богомъ и всѣми тварями Его на основѣ любви, созданіе Царства Божія, гдѣ Богъ есть «всяческая во всѣхъ». Въ этомъ Царствѣ множество живыхъ существъ образуютъ «Единое Тѣло и Единъ Духъ». Въ этомъ Царствѣ не утрачивается индивидуальность человѣческой души, въ немъ не угашается личность, христіаннн ожидаетъ воскресенія во плоти, слѣдовательно, надѣется на сохраненіе индивидуальнаго духовно-тѣлеснаго бытія и тѣмъ не менѣе признаетъ, что множество духовно-тѣлесныхъ индивидуальностей образуетъ въ Царствѣ Божіемъ «Единое Тѣло и Единъ Духъ». Какъ возможно такое единство? — Оно осуществимо лишь въ томъ случаѣ, если множество личностей проникнуты другъ къ другу и къ Богу такою совершенною любовью, что живутъ вполне, какъ Единъ Духъ: 1) мысль каждого непосредственно есть достояніе всѣхъ; 2) хотѣніе каждого непосредствен-

но подхватывается и соборно осуществляется всѣми. Такое цѣлостное единство многихъ лицъ есть конкретное *единосущіе ихъ*:*) во всѣхъ существахъ этого царства осуществляется Единъ Духъ Христовъ въ тысячахъ индивидуальныхъ обнаруженій; каждое индивидуальное тѣло есть органъ Единого Тѣла Христова, духоносного, преображенного, въ которомъ нѣтъ раздѣленія, нѣтъ непроницаемости, осуществлена совершенная взаимопроникнутость тѣлъ. Такое безконечно сложное и тѣмъ не менѣе цѣлостное царство бытія обезпечиваетъ каждому своему члену-индивидууму безконечную полноту бытія и безконечную силу творчества, такъ какъ здѣсь нѣтъ взаимостѣсненій и есть, наоборотъ, совершенное взаимосочетаніе силъ.

Ведеть-ли въ направленіи къ достиженію этого идеала современная техническая культура? Преодолѣваетъ-ли она разъединеніе существъ въ пространствѣ и времени? — На этотъ вопросъ многіе, не задумываясь, отвѣтятъ: Да, конечно. Скорые поѣзда, автомобили, аэропланы чрезвычайно сократили разстояніе между различными точками земли. Поверхность земли какъ бы сократилась въ нѣсколько десятковъ разъ, нѣсколько не утративъ своего богатства и разнообразія. Еще въ большей степени это объединеніе достигнуто посредствомъ телеграфа, телефона, радио. Свою проповѣдь папа Римскій могъ-бы сдѣ-

лать слышною почти въ моментъ ее произнесенія во всѣхъ католическихъ костелахъ всей земли. Недалеко то время когда радио-аппараты будутъ давать не только слышаніе, но и видѣніе предметовъ на разстояніи: тогда политическій митингъ, происходящій въ Лондонѣ, или похороны великаго человѣка въ Парижѣ будутъ видимы во всѣхъ уголкахъ земли; тогда будетъ достигнута *multi-praesentia* дѣятельности, какъ бы наличествованіе предмета сразу во множествѣ мѣстъ. Это ли не побѣда надъ пространствомъ и временемъ, надъ разъединеніемъ существъ въ нихъ и достигается она естественными средствами, безъ Бога и Царства Божія.

Есть однако еще одна черта въ составѣ христіанскаго идеала Царства Божія: надежда на достиженіе полноты бытія и творческой дѣятельности. Защитникъ современной культуры и тутъ отвѣтитъ намъ, — быть можетъ, впрочемъ, нѣсколько поколебавшись: несомнѣнно, что современная культура сопутствуется нарастаніемъ сложности, содержательности и, слѣдовательно, полноты бытія. Въ наши дни крупный общественный дѣятель можетъ въ одинъ день совершить огромное количество дѣлъ, вступить въ сношенія съ множествомъ лицъ, получить массу впечатлѣній и, наконецъ, испытать рядъ удовольствій: политическіе переговоры, биржевыя дѣла, огромная корреспонденція, визиты въ разныхъ частяхъ города, прогулка въ автомобилѣ въ загородный паркъ, спектакль вечеромъ — все это можетъ быть вмѣщено въ составъ од-

*) О различіи конкретного и отвлеченнаго единосущія см. мою книгу «Миръ какъ органическое цѣлое», также книгу «Свобода воли».

ного дня въ такомъ количествѣ, что осуществленіе этихъ дѣятельностей должно было бы потребовать цѣлого мѣсяца жизни въ XVIII вѣкѣ. И не только видные люди, самые скромные труженники испытываютъ въ такой же пропорціи усложненіе жизни: сравните дѣятельность кондуктора дилижанса, ѣздившаго между двумя англійскими городами въ началѣ XIX в. и кондуктора современнаго трамвая въ Лондонѣ. Какая разница въ количествѣ служебныхъ дѣйствій, въ количествѣ встрѣчъ съ людьми и сравнительно сложныхъ комбинацій, требующихъ немедленнаго отвѣта и поступка!

Однако, если отъ количественныхъ усложненій жизни обратиться къ вопросу о *качественномъ* цѣностномъ поднятій ея уровня, особенно къ вопросу о томъ, наблюдается-ли въ современной культурѣ повышеніе качества *теорчества*, всякій скажетъ, что врядъ-ли такое совершенствованіе жизни осуществляется, врядъ-ли качество поспѣваетъ за количествомъ. И тогда въ нашей душѣ зародится сомнѣніе; передъ нами встанетъ тревожный вопросъ, все-ли правильно на томъ пути, которымъ мы идемъ. Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, подвергнемъ анализу тѣ способы, которыми современная культура достигаетъ усложненія жизни, отдадимъ себѣ отчетъ въ томъ, какія силы она используетъ, совершенствуя технику.

Разсмотримъ для этой цѣли прежде всего средство передвиженія въ пространствѣ: паровозы, пароходы, автомобили, аэропланы и т. п. Всѣ эти машины осно-

ваны на использованіи силъ *отталкиванія*, т. е. именно тѣхъ силъ, которыя по самому понятію своему выражаютъ *разъединеніе* и если могутъ привести къ объединенію, то лишь внѣшнему, сводящемуся только къ пространственной близости. Если мнѣ напомнятъ о трамваѣ и другихъ случаяхъ использованія электрической силы притяженія, то это ничуть не измѣнитъ моего тезиса: не только трамвай, всякая машина предполагаетъ силу притяженія, напр. всѣхъ твердыхъ частей ея, поскольку есть сдѣленіе ея молекулъ, однако во всѣхъ этихъ случаяхъ техническая цѣль достигается лишь постольку, поскольку сила притяженія необходимо комбинируется съ силою отталкиванія, и использованіе этихъ силъ приводитъ къ сближенію съ какимъ либо А не иначе, какъ путемъ удаленія отъ какого либо В: приблизившись къ Парижу, я утрачиваю Москву или Петроградъ. Но этого мало, какъ сказано, и самое сближеніе мое есть только *внѣшнее* отношеніе, пространственно-временная смежность, при которой можетъ остаться или даже возрасти внутренняя чуждость, отсутствіе взаимопроникновенія между тѣмъ, что внѣшне стало близкимъ или даже смежнымъ.

Почти всѣ отрасли нашей технической культуры имѣютъ цѣлью создавать внѣшнія сближенія или разъединенія. Жилища и одежды защищаютъ отъ непосредственныхъ воздѣйствій природы. Добываніе, храненіе и переработка пищевыхъ веществъ и т. п. — все это дѣятельности осуществляющія пространственные разъединенія и внѣшнія пространственные

объединенія. Даже въ областяхъ, болѣе высокихъ, стоящихъ на верхней границѣ технической культуры, напр., въ медицинѣ, въ вѣдѣтельной мѣрѣ происходитъ то-же самое: наиболѣе развитые, точные, усовершенствованные способы врачеванія даетъ хирургія и даже лѣкарства современной медицины въ болѣзненныхъ случаяхъ суть яды, дѣйствіе которыхъ на организмъ имѣетъ характеръ насилія.

Отдавъ себѣ отчетъ въ описанныхъ свойствахъ нашей технической культуры, мы перестанемъ чрезмерно гордиться расширеніемъ жизни, достигнутымъ въ XX вѣкѣ. Объединеніе міра, осуществляемое нами, и наше единеніе съ міромъ оказывается не подлиннымъ: это объединеніе, сочетающееся съ разъединеніемъ, накопленіе разъединенныхъ внутренне агрегатовъ, — это грандіозная фальсификація, *поддѣлка единства*.

Не удивительно, что и расширение нашего сознанія, получающееся вслѣдствіе усовершенствованія средствъ вѣшняго сношенія съ міромъ, оказывается неорганическимъ: множество впечатлѣній и дѣятельностей, возникая на основѣ вѣшнихъ отношеній къ міру, образуютъ въ нашей душѣ не гармоническое единство, не цѣлость, въ которой элементы требуютъ и подкрѣпляютъ другъ друга, такъ что, чѣмъ ихъ больше, тѣмъ прочнѣе система, а, наоборотъ, — нагромождаются вѣдѣ хаотическаго скопленія, въ которомъ многіе элементы противоборствуютъ другъ другу, ослабляютъ другъ друга и ведутъ къ ослабленію всего строя души. Отсюда

объясняется разрастаніе душевныхъ болѣзней въ современномъ обществѣ: нервиозность, истерія, психостенія, неудовлетворенность жизнью, самоубійство распространяются въ угрожающихъ размѣрахъ.

«Чего-же вы хотите?» — зададутъ мнѣ вопросъ. «Для устраненія пространственнаго и временнаго разъединенія, для преодоленія разъединенія вообще нѣтъ иного пути, кромѣ того, которымъ идетъ человѣческая культура». — Нѣтъ, есть иной путь, отвѣчу я. Конечный предѣлъ этого подлиннаго пути намѣченъ въ христіанскомъ идеалѣ «Едино Тѣло и Единъ Духъ». Сущность этого пути — осуществленіе полного конкретнаго единосущія на основѣ совершеной любви. Къ сожалѣнію, однако, мы столь далеки отъ осуществленія этого идеала, что ссылка на него рискуетъ остаться пустымъ словомъ. Чтобы полнѣе осознать путь къ идеалу и выразить различныя стороны его въ отвлеченныхъ понятіяхъ, зададимся вопросомъ, нѣтъ ли въ повседневной жизни хотя бы предварительныхъ ступеней движенія къ совершенному единству, нѣтъ-ли примѣровъ конкретнаго единосущія, хотя бы ограниченаго, дающаго не космическое цѣлое, а цѣлое хотя бы нѣсколько дѣятелей, объединенныхъ въ формѣ частичнаго *взаимопроникновенія*. Такой примѣръ мы найдемъ въ единствѣ нашего собственнаго организма. Тѣло наше содержитъ въ себѣ множество клѣтокъ, изъ которыхъ каждая есть относительно самостоятельный организмъ, живое существо; мало того, каждый атомъ, даже элек-

тронъ есть самостоятельная единица, самостоятельный центр дѣйствій; н тѣмъ не менѣе это множество дѣятелей есть относительно цѣлостное единство, совершающее координированные акты подъ руководствомъ высшаго дѣятеля, моего я. Несмотря на пространственную сложность моего тѣла, я присутствую во всѣхъ частяхъ его своимъ сознаниемъ, чувствомъ и волею. Въ самомъ дѣлѣ, имѣя въ виду такіе факты, какъ сознание боли отъ порѣза пальца, сознание голода, жажды, бодрой тѣлесной активности и т. п., можно говорить о вседѣприсутствіи (omnipraesentia) моего я въ тѣлѣ, путемъ сознания и знанія; наблюдая такіе факты, какъ произвольное сокращеніе мышцъ, вліяніе моихъ эмоций на всѣ отправленія тѣла, можно говорить о вседѣприсутствіи моего я въ тѣлѣ волею и чувствомъ.

Вседѣприсутствіе я въ тѣлѣ не есть быстрое перемѣшеніе я внутри тѣла отъ одной клѣточки къ другой, а также не перемѣшеніе клѣтокъ къ я. Правда, для объединенія я съ клѣтками требуется единство и цѣлостъ нервной системы, т. е. нѣчто напомнимающее телеграфную сѣть, однако центростремительные нервные токн въ этой системѣ явнымъ образомъ суть только поводы, только стимулы, подстрекающіе мое я къ тому, чтобы я сосредоточилъ свое вниманіе непосредственно на жизнедѣятельности того или другого участка своего тѣла: въ самомъ дѣлѣ, боль при порѣзѣ пальца есть само болѣзненное въ состояніи клѣтокъ пальца, а не символъ, не копирующее боль представленіе въ моемъ

умѣ; мое знаніе объ этой боли есть непосредственная *интуиція* и непосредственное *соучастіе* моего я въ бѣдственномъ состояніи моего члена.

Такъ какъ весь міръ построенъ по однимъ и тѣмъ же принципамъ, то и телеграфное извѣстіе, сообщающее, напр., что «заболѣлъ японскій микадо», есть не что иное, какъ *поездъ* для того, чтобы мое я осуществило актъ *интуиціи*, направленный на событіе, — «заболѣлъ микадо», — совершающееся въ далекой отъ меня Японіи. Однако, какъ велика разница между интуиціею, направленною на болѣзненное состояніе моего пальца и интуиціею, имѣющею въ виду чуждого мнѣ микадо! Въ первомъ случаѣ въ сознаніи имѣется конкретная полнота событія и переживаніе интимной близости, а во второмъ — холодное отвлеченное имѣніе въ виду. Точно такое же различіе найдемъ мы и въ волевой сферѣ, напр. между произвольнымъ сокращеніемъ мышцъ моей руки и исполненіемъ моего приказа по телеграфу управляющему «пршлите деньги». Интимная близость моя къ органамъ тѣла такъ велика, что можно сказать: «я дѣйствую въ своихъ мышцахъ», но нельзя сказать «я дѣйствую въ управляющемъ». Дѣятельные элементы организма въ нхъ отношеніи другъ къ другу — не чужіе: здѣсь, по крайней мѣрѣ, частично снято противоборство, чужое стало своимъ, я люблю свое тѣло и тѣло мое любитъ меня; такъ, напр., самоотверженная борьба фагоцитовъ противъ болѣзнетворныхъ началъ имѣетъ характеръ служенія цѣлому, а не заботы о себѣ.

Таким образом в организм осуществляется конкретное единосущие на основѣ любви; *сирпавета* стойковъ здѣсь развита въ высшей степени:*) это обнаруживается, во-первыхъ, въ полнотѣ интуиціи, и во-вторыхъ, въ согласіи стремлений различныхъ частей здороваго организма другъ съ другомъ и особенно со стремлениями того я, которое стоитъ во главѣ организма. Въ жизни моего организма ежеминутно осуществляется слѣдующій типъ интимнѣйшей корпорации двухъ или болѣе дѣятелей: моя воля какъ бы непосредственно дѣйствуетъ въ другомъ существѣ, именно въ какомъ-либо органѣ моего тѣла, напр. въ мышцахъ, — сила принадлежитъ этому другому существу, а оформление этой силы, именно направление ея, указаніе ей цѣли исходить отъ моего я. Такое вліяніе моего я на органы моего тѣла имѣетъ сходство съ тѣмъ, что можно было бы назвать магіей, магическимъ воздѣйствіемъ. Нужно однако тотчасъ-же сдѣлать оговорку: такое тѣсное сліяніе двухъ дѣятелей, при которомъ одинъ отказывается въ какомъ-либо отношеніи отъ своей самостоятельности и превращается въ орудіе другого, достигается двумя путями, глубоко отличными другъ отъ друга: путемъ насилія, т. е. вслѣдствіе страха или соблазна, и путемъ сочувственной симпатіи, любовнаго согласія; только первый случай виѣдренія одной воли въ

сферу другой слѣдуетъ обозначить словомъ *магія*, а второй мы будемъ обозначать словомъ — *единодушіе* или конкретное единосущіе. Наиболѣе высокая степень этого единодушія достигается въ организмѣ между тѣми его частями, которыя для объединенія своихъ дѣятельностей не нуждаются даже и въ нервныхъ проводникахъ.**)

Итакъ, въ организмѣ осуществляется въ значительной мѣрѣ подлинное, внутреннее единство, а техника создаетъ лишь призрачное, виѣшнее сближеніе, неорганическую смежность въ пространствахъ и времени. Бергсонъ обозначаетъ это различіе терминами — *организация* и *фабрикація*. Техника и ея процессы фабрикаціи создаютъ общеніе съ міромъ и воздѣйствіе на міръ виѣшнее, посредствомъ *орудій*; организация создаетъ общеніе внутреннее, посредствомъ *органовъ*, онтологически преобразовывая среду, ассимилируя ее, превращая ее изъ чуждаго мнѣ бытія въ органъ моего тѣла или превращая меня самого въ органъ существа, высшаго, чѣмъ человекъ. Таковъ отвѣтъ на вопросъ, какой иной путь, кромѣ техники, можно избрать для правильного усовершенствованія жизни: этотъ путь есть расширеніе организации.

Раньше, чѣмъ говорить, какъ можно представить себѣ расширеніе нашего организма, скажу нѣсколько словъ объ упроченіи и совершенствованіи уже достигнутаго. Нашъ собственный организмъ не вполнѣ ограниченъ: идеалъ

*) Согласно ученію *стойковъ* всѣ элементы міра находятся другъ съ другомъ въ тѣсной связи, такъ что всякая часть міра сочувствуетъ всемъ остальнымъ (*сирпавета тѣмъ блѣмъ*).

*) Метальниковъ.

еднодушія и гармоническаго сотрудничества не вполне осуществленъ нами даже и въ предѣлахъ нашего тѣла, что особенно обнаруживается въ случаѣ заболѣванія. Тогда мы прибѣгаемъ къ оглушающимъ средствамъ, къ брому, къ опию и т. п. лѣкарствамъ, между тѣмъ какъ въ первую очередь слѣдовало бы попытаться пробудить разумныя гармонизирующія силы самого организма. Къ этой цѣли могли бы вести различные виды психотерапіи. Прежде всего я указалъ бы на тотъ видъ психотерапіи, который можетъ быть построенъ на ученіи объ организмѣ, какъ сообществѣ живыхъ дѣятелей, между которыми нормально существуетъ доброе согласіе. Такое ученіе могло бы быть положено въ основу метода самовнушенія, предложеннаго Куз. Сущность этого метода состоитъ въ слѣдующемъ: больной, напр. тикомъ, старается достигнуть самовнушенія и преодолѣть нелѣпыя сокращенія мышцъ, прибѣгая не къ волѣ, а къ воображенію: онъ не отдаетъ приказаній органамъ своего тѣла, онъ не пытается путемъ волевого насилія покорить ихъ себѣ, а создаетъ лишь въ своемъ умѣ, путемъ воображенія, живое представленіе о себѣ, какъ человѣкѣ, живущемъ нормальною гармоническою жизнью, дающею полное удовлетвореніе. Такое самовнушеніе есть какъ бы попытка вызвать добровольное увлеченіе низшихъ центровъ идеаломъ нормально здоровой жизни. Такой пріемъ подобенъ поведенію полководца, который не приказываетъ, не угрожаетъ, а увлекаетъ за собой полки

тѣмъ, что, схвативъ знамя, самъ бросается впередъ.

Другой видъ психотерапіи, гармонирующей душу и тѣло, есть психо-анализъ *Фрейда*, примѣняемый для излѣченія психо-неврозомъ. Задача психо-анализа найти приведшую къ болѣзни психическую травму (психическое поврежденіе, которое вовсе не всегда сводится къ неудовлетворенію сексуальныхъ стремленій, какъ думаютъ нѣкоторые крайніе фрейдіанцы), которая, будучи оттѣснена въ подсознательныя нѣдра души, играетъ роль какъ бы занозы, какъ бы посторонняго тѣла, вызывающаго рядъ явленій, нарушающихъ цѣлость и гармонію душевной и тѣлесной жизни. Осознавъ элементъ, нарушающій цѣлость душевной жизни, психо-терапевтъ устраняетъ ея вредное вліяніе, напр. путемъ гармонизирующей сублимаціи (путемъ сообщенія неудовлетворенной страсти возвышеннаго характера): такъ, въ супружеской жизни муки неудовлетворенной любви, ведущія къ тяжелымъ неврозамъ, могутъ быть излечены гармоническимъ сосредоточеніемъ всѣхъ силъ на материнской любви къ воспитываемому ребенку.

Органическіе методы лѣченія души и тѣла, до которыхъ медицина начинаетъ медленію добираться, давно уже найдены христіанскою религіею: у православныхъ и католиковъ таинство покаянія, связанное съ исповѣдью, есть могущественное средство исцѣленія душевныхъ ранъ и возстановленія цѣлости души. Зависть, неудовлетворенное честолюбіе, вражда осознаются кающимся

на исповѣди; благодаря наводящимъ соображеніямъ прозорливаго и сочувствующаго человѣческой душѣ священника, источники этихъ нарушеній гармоніи выясняются; все это происходитъ въ обстановкѣ, пробуждающей высшія силы, духа, ищущаго примиренія и высокаго духовнаго покоя въ условіяхъ, благопріятныхъ для сублимаціи; силы вѣрующаго человѣка сочетаются съ благодатию силою Церкви и ее главы Христа, и въ душѣ ічеловѣка происходятъ глубокія измѣненія, благодаря которымъ восстанавливается гармоническое отношеніе къ внѣшнему міру, а вмѣстѣ съ тѣмъ и внутренняя гармонія души; наряду съ этимъ оздоровленіемъ духа происходитъ, обыкновенно, и гармонизація тѣлесной жизни. Такое оздоровляющее вліяніе религіи есть фактъ, подтверждаемый научными изслѣдованіями. Такъ, проф. Масарикъ въ своей книгѣ «Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung», основываясь на анализѣ множества статистическихъ данныхъ, приходитъ къ выводу, что количество психозовъ и самоубійствъ возрастаетъ параллельно съ утратою религіи и параллельно уменьшенію глубины религиознаго чувства.

До сихъ поръ я говорю объ усовершенствованіи жизни методами организациі, а не техники въ примѣненіи къ нашему человѣческому организму. Теперь пойдемъ дальше. Сравнивая организмъ одноклѣточнаго съ нашимъ гораздо болѣе сложнымъ многоклѣточнымъ организмомъ, мы найдемъ, что здѣсь эволюція имѣетъ характеръ рас-

ширенія сферы органическаго единства, включенія все новыхъ и новыхъ существъ (клѣтокъ) въ дружескую ассоціацію дѣятелей, прекратившихъ въ значительной мѣрѣ борьбу другъ противъ друга и живущихъ болѣе или менѣе общею жизнью. То, что осуществлялось на пути развитія отъ низшихъ организмовъ вплоть до человѣка, почему бы не могло осуществляться и дальше въ формѣ созданія органическихъ единствъ, болѣе высокихъ, чѣмъ человѣческое тѣло, именно въ видѣ созданія такихъ организмовъ, въ которые человѣкъ входилъ бы, какъ элементъ, подобно тому какъ клѣтка, напр. красный кровяной шарикъ есть элементъ человѣческаго тѣла. Стоитъ задать этотъ вопросъ, какъ самъ собою напрашивается и отвѣтъ: такіе ступени жизни, такіе сверхбіологическіе организмы существуютъ. Въ самомъ дѣлѣ, общество пчелъ въ каждомъ ульѣ, общество муравьевъ въ муравейникѣ образуетъ единое цѣлое, въ которомъ каждая особь пчелы, муравья служить цѣлому такъ, какъ клѣтка въ нашемъ организмѣ, и цѣлое улья или муравейника подлинно есть существо высшаго порядка, чѣмъ отдѣльныя пчелы или муравьи, существо, совершающее цѣлостные цѣлесообразные акты, недоступные отдѣльнымъ особямъ, входящимъ въ его составъ. Точно также государство, нація, народъ есть живое существо высшаго порядка, чѣмъ отдѣльные люди, входящіе въ его составъ.*)

*) См. мою статью объ этомъ: «Органическое строеніе общества и демократія». Современные Записки, вып. 25 и 27.

Насколько разнообразны эти единичны жизни высшаго порядка, видно изъ того, что напр. лѣсъ, торфяное болото, озеро и т. п. могутъ быть разсматриваемы, какъ цѣлостныя живыя существа. Современное естествознаніе все болѣе заинтересовывается такими единствами и открываетъ въ нихъ процессы, указывающіе на органическую координированность другъ съ другомъ элементовъ ихъ, дающую право считать ихъ организмами высшаго порядка. Философія давно уже развиваетъ такія ученія о строеніи міра, согласно которымъ всякій отдѣльный организмъ есть элементъ какого-либо болѣе сложнаго органическаго цѣлого, которое въ свою очередь входитъ въ составъ еще болѣе высокой живой единицы и т. д. вплоть до мірового цѣлого, которое есть всеобъемлющее живое существо. Таковы, напр., въ древности системы Аристотеля, Платона, въ новой философіи — система Дж. Бруно, Лейбница, въ новѣйшемъ философіи — ученіе Фехнера, Вундта, Эд. Гартмана, В. Штерна («Person und Sache») Лосского («Миръ, какъ органическое цѣлое») и мн. др.

Если согласиться съ такими ученіями о строеніи міра, то нужно будетъ признать, что передъ каждымъ человѣческимъ ястоятъ двѣ задачи: во-первыхъ, воспитывать себя къ тому, чтобы быть совершеннымъ органомъ болѣе высокаго цѣлого, именно тѣхъ соціальныхъ единствъ (семьи, государства, націи и т. п.), къ которымъ человѣкъ принадлежитъ и, далѣе, того всеобщаго цѣлого, Царства Божія, къ которому ведетъ насъ Цер-

ковь; во-вторыхъ, готовить себя къ тому, чтобы занять въ іерархіи органическихъ единицъ жизни ступень, болѣе высокую, чѣмъ человѣческое существованіе.

Сущность первой задачи осознана всякимъ культурнымъ человѣкомъ, она состоитъ въ томъ, чтобы быть хорошимъ семьяниномъ, добрымъ патриотомъ, вѣрнымъ сыномъ Церкви и т. п., — поэтому не буду говорить о ней болѣе. Вторая же задача представляетъ собою нѣчто весьма своеобразное, понятное только тому, кто вдумался въ перечисленные выше философскія ученія, напр. въ ученіи Фехнера. Для болѣе ясной я изображу наглядно, о чемъ идетъ рѣчь.

Согласно такимъ ученіямъ напр., вся наша планета, Земля, есть живое существо, обладающее единымъ сознаніемъ. Всѣ воспріятія отдѣльныхъ существъ, живущихъ на землѣ, людей, животныхъ, растений и также всѣ чувства и стремленія ихъ сочетаются въ единомъ сознаніи Земли въ одно цѣлое воспріятіе и знанія, а также чувства и воли, осложняясь на этой основѣ безконечно болѣе богатымъ и значительнымъ содержаніемъ, чѣмъ все, что можно найти въ нашемъ индивидуальномъ сознаніи.

Единая жизнь въ грандіозномъ масштабѣ присущая Землѣ, въ менѣе сложной формѣ присуща каждому болѣе или менѣе единому участку Земли, напр. Йеллоустонскому парку въ Соединенныхъ Штатахъ Америки или Гарцу въ Германіи. Развивая въ себѣ органическія силы, человѣкъ можетъ расширить свое

бытіе; онъ можетъ достигнуть того, что тѣломъ его будетъ цѣлый такой участокъ Земли, и органами его дѣятельности будутъ не двѣ руки, двѣ ноги, а цѣлыя живыя существа, а также ручки, пласты земли и т. п., входящія въ составъ этого участка Земли. Чтобы подняться на такую болѣе высокую ступень бытія, необходимо развивать въ себѣ способность непосредственнаго видѣнія, живого чужія жизни съ такою же конкретною полнотою и съ такимъ же живымъ участіемъ, какъ это мы осуществляемъ въ отношеніи къ своему тѣлу; на основѣ такого живого чужія жизни можно развить въ себѣ далѣе умѣніе такъ сплестись съ чужою жизнью, чтобы дѣйствовать въ другомъ существѣ, сочетая съ нимъ свои силы такъ же, какъ мы дѣйствуемъ въ своихъ органахъ, мышцахъ рукъ, ноги и т. п. Современный англійскій философъ Карпентеръ, придерживавшійся взглядовъ, близкихъ къ ученію Фехнера, въ своей книгѣ «Любовь и смерть» (гдѣ онъ задается вопросомъ, какъ развить въ себѣ умѣніе правильно любить и умѣніе достойно умирать) утверждаетъ, что человѣкъ, подготовившій себя къ такому расширенію сознанія и усложненію тѣла, можетъ перейти въ новую форму бытія безъ рѣзкого разрыва, безъ мимолетной даже утраты сознанія.

Сопоставимъ теперь два пути жизни — техническій и органическій. Техника создаетъ не внутреннее, а внѣшнее объединеніе человѣка съ міромъ. Она составляетъ общеніе съ міромъ, но это общеніе не поднимаетъ человѣка онтологиче-

ски на болѣе высокую ступень: силы усвоенія остаются прежними, а количество усваиваемаго матеріала чрезвычайно возрастаетъ. Отсюда возникаютъ нарушенія гармоніи душевной и тѣлесной жизни, особенно въ формѣ психо-неврозовъ. Хуже всего то, что чрезмѣрное увлеченіе техникою можетъ повести человѣка на такой путь, на которомъ высшія способности не только перестанутъ развиваться, но и заглохнуть: можетъ исчезнуть интересъ къ нимъ и потребность развитія ихъ подъ вліяніемъ суррогата ихъ, даваемого радіо, автомобилями и т. п.

Конечно, указывая на этотъ недостатокъ технической культуры, я вовсе не рекомендую отказаться отъ современной техники. Поскольку мы стоимъ на низшей ступени духовнаго развитія, намъ необходимо, не только созиданіе высшихъ органовъ, но еще и вспомогательныя пособія въ формѣ пользованія орудіями. Я предлагаю только осознать неполноту жизни, основанной на технической культурѣ, и необходимость углубить ее путемъ развитія высшихъ способностей и органовъ. Это та задача, о которой говорятъ оккультисты, іоги, маги и т. п. Однако не въ составѣ ихъ ученій излагаю я этотъ вопросъ, потому что пути развитія, предлагаемые ими, медитация, воспитаніе мощной воли, магически воздѣйствующей на міръ и т. п., сомнительны: сила, приобретаемая этими искусственными, тепличными средствами, не застрахована отъ діавольскихъ соблазновъ, она легко можетъ вступить

на путь хищничества, эгоцентрического покоренія себѣ міра.

Есть другой путь, вытекающій прямо изъ христіанскаго идеала, имѣющій въ виду не временныя земныя блага, а конечную цѣль: царство свободнаго любовнаго единенія всѣхъ существъ, въ которомъ «Богъ есть всяческая во всѣхъ», въ которомъ всѣ существа свободно сочетаются въ «Едино Тѣло и Единъ Духъ».

Вселенскій организмъ, о которомъ говорятъ христіанская религія, уже существуетъ даже и здѣсь на непреображенной еще землѣ, правда, въ зачаточномъ видѣ; намъ не нужно впервые создавать его, нужно только съ помощью Божіей содѣйствовать возрастанію его. Задача

эта аналогична той, о которой я говорилъ, разсуждая о совершенствованіи нашего человѣческаго тѣла путемъ очищенія души, гармонизирующаго нашу душевную и тѣлесную жизнь. Точно такъ же и раскрытіе новыхъ способностей и созданіе новыхъ органовъ, поднимающее насъ на болѣе высокую ступень во вселенскомъ организмѣ, и приближающее его и насъ къ идеалу, надежно достигается все тѣми же средствами: очищеніемъ чувства и воли, гармоническимъ отношеніемъ къ міру, возрастаніемъ въ насъ любви ко всѣмъ тварямъ и къ Богу.

Н. ЛОССКІЙ.

ТРАГИЧЕСКАЯ ТЕОДИЦЕЯ.

Человѣкъ не имѣетъ права становиться на точку зрѣнія Провидѣнія въ своей этической дѣятельности и въ своихъ этнческихъ сужденіяхъ. Онъ не имѣетъ права судить *sub specie aeternitatis*, присваивая себѣ точку зрѣнія Божества, какъ-бы садясь на престолъ рядомъ съ Божествомъ.

Иначе онъ можетъ вообразить себя солнцемъ, которое свѣтитъ одинаково на добрыхъ и злыхъ. Иначе онъ можетъ начать попускать и терпѣть зло, являющееся выраженіемъ свободной воли, — какъ это дѣлаетъ Богъ по отношенію къ человѣку. Онъ можетъ даже начать утверждать необходимость зла въ развитіи міровой трагедіи, его разумность на путяхъ Провидѣнія. Наконецъ человѣкъ можетъ взять на себя роль злодѣя и предателя на томъ основаніи, что она необходима въ міровой трагедіи и предусмотрена и предназначена Творцемъ и его Провидѣніемъ. И чѣмъ ужаснѣе эта роль, тѣмъ больше какъ бы смиреніе и самоуничтоженіе и самопожертвованіе того актера, который ее на себя беретъ для торжества правды и справедливости, для торжества Провидѣнія. Такова роль Іуды. «*Beata culpa*» есть какъ-бы вовсе не вина, а скорѣе заслуга, если только

Іуда могъ предусмотрѣть пути Провидѣнія и имѣлъ право стать на точку зрѣнія исторической необходимости, т. е. на точку зрѣнія самого Провидѣнія.

Апостолъ Павелъ всѣ эти діалектическія трудности сознавалъ и проблему поставилъ: какъ можно карать грѣшниковъ, если черезъ ихъ неправду лучше всего раскрывается правда и справедливость Божія? И «не творить-ли намъ зло, чтобы вышло добро?» (Рим. 3).

Если соблазны должны войти въ міръ, то кто-либо долженъ взять на себя эту вину — ввести ихъ въ міръ, хотя-бы сознавалъ, что было-бы лучше (субъективно лучше, а не объективно) и не родиться для этой роли. Пожалуй нѣтъ болѣе возмутительной двусмысленности, болѣе возмутительнаго *quater-nio terminorum*, чѣмъ въ этомъ «должны» и «долженъ». Въ одномъ случаѣ это сужденіе Божественнаго Провидѣнія о судьбахъ исторіи («соблазны должны войти въ міръ»); въ другомъ — сужденіе человѣка о моральномъ долженствovanіи, о его конечной задачѣ во времени и мѣстѣ: долженъ взять вину на себя.

Но это не логическая ошибка и не

софизмъ: вся проблема поставлена съ полной отчетливостью въ этихъ двухъ значеніяхъ долженствованія: 1) Божественной необходимости Провидѣнія и 2) человѣческой необходимости нравственнаго дѣянія. Въ своемъ нравственномъ долженствованіи человекъ не имѣетъ права становиться на точку зрѣнія «должнаго» въ порядкѣ Провидѣнія, на точку зрѣнія «исторической необходимости» или необходимыхъ ступеней развитія Абсолютнаго Духа. Человекъ не имѣетъ права становиться на точку зрѣнія исторіософіи Гегеля (на точку зрѣнія «Абсолютнаго Духа»), или на точку зрѣнія Теодицеи Лейбница. Для человека сказать «все къ лучшему въ этомъ лучшемъ изъ міровъ» есть такая же величайшая пошлость и безнравственность, какъ сказать «исторія есть прогрессъ въ сознаніи свободы». Ибо это значить оправдать преступленія исторіи (напр. злодѣянія революціи), какъ необходимыя ступени въ развитіи свободы. Если «все къ лучшему» — значить «все позволено».

Къ этой мысли можно еще подойти и съ другой стороны: человекъ не можетъ становиться на точку зрѣнія Провидѣнія и на точку зрѣнія абсолютнаго суда даже и тогда, когда этотъ послѣдній какъ бы соответствуетъ его человѣческимъ сужденіямъ о добрѣ, злѣ и справедливости. Напримѣръ, его жажда отмщенія, жажда истребленія злодѣя не можетъ быть истолкована, какъ требованіе божественнаго отмщенія. Въ противовѣсть тому звучитъ: «Мнѣ отмщеніе и Азъ воздамъ». И Богъ воздастъ иначе, и не

тогда, и не тамъ, гдѣ мы думаемъ и гдѣ хотимъ. И нельзя оправдывать палача, отождествляя его дѣяніе съ волей Провидѣнія и съ божественнымъ гнѣвомъ, какъ это дѣлаетъ Жозефъ де Местръ. Скорѣе потому-то именно всякій палачъ отвратительнѣе всякаго злодѣя, что онъ присваиваетъ себѣ санкцію непогрѣшимости, санкцію Провидѣнія и «объективнаго духа», тогда какъ злодѣй несетъ на себѣ явную печать грѣха и преступленія, и это смиреннѣе и правдивѣе.

Человекъ не имѣетъ права ни выполнять страшнаго суда, ни предвосхищать страшнаго суда. Объ этомъ свидѣлствуетъ притча о плевелахъ: то, что «объективно» кажется ему соромъ и ничтожествомъ — не можетъ быть уничтожено для выполненія абсолютной справедливости (напр. убійство злой старушки, и вся проблема великихъ личностей, выполняющихъ волю Провидѣнія, у Раскольниковыхъ). Абсолютная Справедливость дѣйствуетъ какъ страшный судъ не черезъ насъ, а черезъ своихъ абсолютныхъ служителей, черезъ ангеловъ. Такъ раскрывается въ притчѣ.

Такимъ образомъ какъ бы напрашивается слѣдующее заключеніе:

Проникновеніе въ божественный планъ Провидѣнія ничего не оправдываетъ и не осуждаетъ въ дѣяніяхъ людей, не содержитъ въ себѣ никакой антроподицеи, ибо зло остается зломъ и его нельзя «оправдать», т. е. превратить въ право — никакимъ благимъ и необходимымъ планомъ Провидѣнія. Болѣе того, зло, ведущее къ «лучшему въ этомъ

лучшемъ изъ міровъ», становятся сугубымъ зломъ; зло, ведущее къ «прогрессу», справедливому строю — есть н а н х у д шее зло, зло, имѣющее дерзость оправдывать себя, вообразившее себя добромъ. Не зло оправдывается здѣсь, а добро, изъ него извлеченное, компрометируется. Не цѣль оправдываетъ средства, а средства осуждаютъ цѣль. Всякая телеологическая р а ц і о н а л и з а ц і я исторического процесса есть предприятие неморальное.

Рационалистическая теоднция этически непригодна для человѣка. Пригодна-ли она для Бога? Даетъ ли она въ концѣ концовъ «оправданіе Божества?».

Послѣднему вопросу посвящена замѣчательная статья Н.А. Бердяева о теоднціи въ № 7 настоящего журнала. Она содержитъ въ себѣ двѣ основныхъ мысли:

1. О т р ы в а н і е ложной Теоднции, отвлеченнаго монотеизма, идеи неподвижнаго, блаженнаго, элеатскаго, безтрагичнаго Бога, творящаго міръ и всю трагедію въ немъ, оставаясь отрѣшеннымъ и безстрастнымъ. Такого Бога оправдать нельзя — это злой Деміургъ и по отношенію къ нему атеизмъ правъ (стр. 56-57).

2. У т в е р ж д е н і е возможной Теоднции, какъ трагедіи самого Бога, жертвы Божіей, страданія Бога, «страстей Господнихъ». Богъ есть любовь и свобода, а любовь и свобода есть жертва и страданіе. Такая концепція конечно предполагаетъ Бого-Человѣчество Христа и идею богоподобія человѣка.

Въ какомъ смыслѣ тутъ дана положительная Теоднция? Собственно только

въ одномъ: Богъ защищенъ отъ упрека въ томъ, что зсебѣ онъ оставляетъ блаженство, а творенію страданіе» (стр. 55). Здѣсь Богъ любитъ человѣка и страдаетъ вмѣстѣ съ человѣкомъ.

Можно-ли признать такое рѣшеніе исчерпывающимъ?

Въ негативной части какъ-бы намѣчена сильная мысль: невозможность отрѣшенія отъ міра совершенства. Совершенство — рядомъ съ «міромъ во злѣ лежащимъ», да еще въ качествѣ первоисточника и Творца этого міра — есть конечно несовершенство. Если оно (это совершенство) блаженствуетъ въ своей самодостаточности — то тѣмъ хуже для него, тѣмъ оно несовершенно. Конечно «совершенство» есть завершенность и полнота (телось и плѣрома), и оно ничего не можетъ оставить «за предѣлами» себя, все должно взять на себя и принять въ себя. Приходится «совершенству» принять въ свое сердце, вобрать въ себя все зло и страданіе и трагизмъ міра.

Но тутъ-то и встаетъ трудность: совершенство, полное несовершенство! Полнота, напоиенная незнаниемъ! Богъ, принявшій въ себя зло! Наконецъ, Богъ — страдающій, умирающій, переживающій трагедію! Всѣ эти негативныя цѣнности (зла, страданія, смерти) — лежатъ, оказывается, внутри позитивной цѣнности Абсолютнаго Блага, Бога какъ совершенства! Не есть ли вообще трагически-страдающій Богъ — абсолютное противорѣчіе? Примѣняли-ли къ Богу категорія т р а г и з м а ?

Несомнѣнно одио: въ христіанствѣ есть идея «страдающаго Бога» и идея

Бого-человѣческаго трагизма. Замѣчательно при этомъ, что всякій трагизмъ есть Бого-человѣческій трагизмъ, и иного трагизма собственно и нѣтъ. Трагично то, что человѣкъ вѣчно соединенъ съ Божествомъ и вѣчно отдѣленъ отъ Него (Боже мой, Боже мой, вскую еси мя оставилъ!); вѣчно несетъ въ себѣ святое и божественное, и вѣчно отпадаетъ и теряетъ. Такова природа идеальнаго міра, природа «идеи» (Sie ist nur da, inwiefern man Sie nicht hat und sie entflieht, inwiefern man sie fassen will. Fichte). Эросъ Платона не есть ни только богъ, ни только человѣкъ: онъ «богочеловѣкъ» и поэтому трагиченъ и судьба его есть трагическая судьба Психеи. Соединиться съ человѣческой природой трагично для Бога и соединиться съ Богомъ трагично для человѣка. Совершеннымъ отсутствіемъ трагизма было бы отдѣленіе человѣка отъ Бога, абсолютная самодостаточность человѣка, не подозрѣвающаго о Богѣ и абсолютная самодостаточность Бога, не взирающаго на человѣка. Въ смѣшеніи и соединеніи несовмѣстимаго лежитъ трагизмъ. Вотъ почему у гностика Василида трагедія мірового процесса кончается абсолютнымъ раздѣленіемъ, изоляціей сферъ: отъединенное отъ Бога бытіе не будетъ страдать, ибо его окутаетъ «пелена великаго невѣднія». (Карсавинъ. «Святые Отцы и Учители Церкви», стр. 31).

Страданіе и трагизмъ имѣютъ своимъ источникомъ в с е п р о н и ц а ю щ е е в с е д и н с т в о. Если-бы оставить противоположности въ покоѣ, не «связы-

вать ихъ концами» (Платонъ), не стягивать ихъ воедино, то не было-бы и феномена несовмѣстимости, противорѣчія, трагизма. Разно можно формулировать трагическое противорѣчіе: «влюбленные враги» (Ромео и Джульетта), «безгрѣшная вина» (Эдипъ), гибель того, что достойно жизни и счастья. Но главный трагизмъ: обвиненіе и казнь безгрѣшнаго и невиннаго. Этотъ трагизмъ такъ сказать нестерпимъ, и встаетъ вопросъ: какъ Богъ его терпитъ?

Здѣсь по новому встаетъ вопросъ Теодицеи: зачѣмъ преграждать міръ въ трагедію?

Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, надо прежде всего усмотрѣть, что міръ дѣйствительно есть трагедія, надо это пережить и надо интуитивно проникнуть въ сущность трагическаго. Нужно-ли доказывать, что міръ есть трагедія, что жизнь есть трагедія? Нравственный опытъ убѣждаетъ насъ, что «міръ весь во злѣ лежитъ», — и однако міровая жизнь есть величайшая цѣнность, космосъ есть красота, и все сотворенное, все подлинно-существующее — «добро зѣло». Вотъ трагическое противорѣчіе, переживаемое всѣми сторонами человѣческаго духа: логическимъ, этическимъ, и эстетическимъ сознаниемъ. «Лучше-бы міру не быть!» и вмѣстѣ съ тѣмъ: «Нѣтъ, лучше бы ему быть! быть — лучше всего! бытіе прекрасно!».

Жизнь животного и даже растительнаго міра полна жестокости, страданія, самоотверженія, героизма; она трагична въ своей сущности, ибо отвратительна и вмѣстѣ съ тѣмъ прекрасна. Въ «равно-

души» лежить трагизмъ природы, и онъ не былъ-бы трагизмомъ, если-бы въ немъ не было страннаго сіянiя «вѣчной красы» и если-бы онъ не вызывалъ въ душѣ невольнаго признанiя («да будетъ такъ!» — «И пусть...»)

Но если мы поднимемся къ высшей намъ извѣстной ступени бытія, къ нашей собственной жизни, къ судьбѣ свободного человѣка, къ судьбамъ исторiи то здѣсь всего ярче предстанетъ предъ нами сущность жизни, какъ трагедiя. Ее усмотрѣлъ Будда, ее пережилъ Со-кратъ, ее вознесъ на предѣльную Бого-человѣческую высоту Христосъ. И каждый человѣкъ въ чемъ-то повторяетъ въ своей судьбѣ судьбу Сына Человѣческаго: въ непризнанiи его лучшаго, въ «законныхъ» обвиненiяхъ, во враждѣ фарисеевъ, въ предательствѣ ученика, въ Крестномъ Путѣ жизни. Исторiя трагична — и въ индивидуальной биографiи и въ биографiи народовъ.

Если существуютъ другія высшія сверхчеловѣческія ступени бытія, какъ это предчувствуютъ всѣ религiи, міры ангеловъ, полу-боговъ, титановъ и «героевъ», то и тамъ высшей категорiей для постиженiя ихъ жизни остается трагизмъ, какъ это ясно изъ трагической судьбы прекраснѣйшаго изъ ангеловъ.

Трагизмъ есть основная категорiя исторiи и вмѣстѣ съ тѣмъ высшая категорiя жизни вообще въ ея наибольшей полнотѣ и наибольшемъ богатствѣ. Вѣдь исторiя должна быть исторiей всей жизни, со всѣхъ ея сторонъ и во всей ея полнотѣ. Если жизнь всякаго «я», всякаго духовнаго существа есть странное

сочетанiе необходимости и свободы, какъ это мы знаемъ изъ собственнаго опыта, то трагедiя исторiи есть непременно судьба свободы, или свобода подъ властью судьбы. Подъ властью судьбы можетъ стоять лишь с в о б о д - н о е существо, лишь трагическій герой имѣетъ «судьбу» въ полномъ смыслѣ этого слова. Біологическая, причинная необходимость не есть «судьба».

Итакъ, какъ будто-бы не нужно доказывать, что жизнь есть трагедiя — это всякій знаетъ изъ опыта. Даже о п ы т о с ч а с т ь я не устраняетъ трагизма, ибъ счастье является моментомъ трагедiи (напр. «Ромео и Джульета»). Гибель вышшаго и прекраснѣйшаго счастья трагична; а непогибающаго счастья не знаетъ исторiя, не знаетъ человѣческая судьба. Намъ возразятъ, быть можетъ, что ежедневная жизнь скорѣе комична, чѣмъ трагична, и сама исторiя народовъ на каждомъ шагѣ обнаруживаетъ «иронию судьбы». Это такъ; но дѣло въ томъ, что «комизмъ» есть тоже возможный моментъ трагедiи. Онъ находитъ себѣ мѣсто во всякой трагедiи, охватывающей всю полноту жизни; и притомъ — сущность трагического и комического, какъ на это намекнулъ еще Платонъ въ своемъ «Пирѣ», — въ концѣ концовъ одна и та-же. «Иронія судьбы» часто трагична и исторiя народовъ есть трагикомедiя...

И однако-же необходимо доказывать это положенiе, необходимо взвѣсить всю его глубину и серьезность, ибо человѣчество, въ значительной своей части, было воодушевлено желанiемъ всячески

избѣжать трагизма, всячески доказать себѣ, что все идетъ къ лучшему въ природѣ и исторіи, что все совершенствуется, прогрессируетъ, эволюционируетъ, безошибочно достигаетъ окончательнаго земнаго рая. Безтрагическая философія исторіи очень распространена и очень разнообразна. И прежде всего сюда относятся атеистическія теоріи непрерывной эволюціи и прогресса человѣчества. Контъ, Фейербахъ и Марксъ всецѣло лежатъ въ этой линіи, намѣченной еще эпикурейскимъ матеріалізмомъ и Титомъ Лукреціемъ Каромъ. Эпикуръ и Лукрецій Каръ очень откровенно высказали, что движущимъ нервомъ эпикурейства является желаніе уничтожить всякій трагизмъ жизни, и прежде всего трагизмъ встрѣчи съ потустороннимъ міромъ и его силами. На этой основѣ строится наивный оптимизмъ самодостаточнаго человѣчества, воображающаго, что все идетъ къ лучшему и все дѣлается само собой въ силу имманентныхъ законовъ развитія.

Формула Гегеля «исторія есть прогрессъ въ сознаніи свободы» тоже представляетъ собою опытъ безтрагической философіи исторіи; на путяхъ рационалистическаго и пантеистическаго монизма, считающаго человѣчество съ его наукой и государствомъ — высшей ступенью абсолютнаго духа, такая философія съ неизбежностью приходитъ къ атеистической «религійи человѣчества», къ Фейербаху и Марксу. Съ тѣмъ же рациональнымъ оптимизмомъ увѣрять она насъ, что злодѣянія исторіи суть «жертвы на алтарѣ свободы». А подѣ

«свободой» здѣсь разумѣется торжество рациональнаго урегулированія всей жизни, и такую «свободу» разумѣетъ Марксъ. Все идетъ къ лучшему, къ «сознательному» и социально-благоустроенному человѣчеству. Насколько глубже и серьезнѣе и ближе къ трагической реальности — современная форма безрелигіознаго пониманія исторіи, какую мы видимъ у Шпенглера: все растетъ, цвѣтетъ и увядаетъ, все клонится къ «закату»!

Но существуютъ не только атеистическія построенія безтрагической философіи исторіи, которая можно назвать безтрагическими антроподицеями; существуютъ также и безтрагическія теодицеи, которые исходятъ изъ понятія Божества, и все же по существу поразительно близки къ первымъ въ своемъ наивномъ оптимизмѣ и рационализмѣ. Телеологически дѣйствующая природа, телеологически развивающееся человѣчество, телеологически прогрессирующее хозяйство, весь этотъ Промыселъ безъ Божества, — или, лучше сказать, Промыселъ, выполняемый ложными божествами, — все это замѣняется здѣсь телеологически дѣйствующимъ въ мірѣ и въ исторіи Промысломъ Божества. Философское совпаденіе состоитъ именно въ наивномъ рационалистическомъ телеологизмѣ: *causa finalis* есть вмѣстѣ съ тѣмъ *causa efficiens*. При такихъ условіяхъ, конечно, принципиально не можетъ быть ничего особенно трагическаго и въ концѣ концовъ «все къ лучшему въ этомъ лучшемъ изъ міровъ».

Рационалистическая теодицея Стоиковъ была принципиально принята Лейбницемъ. Промыслъ въ принципѣ рационаленъ, всякая апорія, всякій трагизмъ разрѣшается до конца. Это только на первый взглядъ въ природѣ и въ исторіи намъ многое представляется нецѣлесообразнымъ; на самомъ дѣлѣ Промыслъ все предусмотрѣлъ и всякое зло сдѣлалъ средствомъ къ достиженію наибольшаго блага. Мелочно-наивный рационализмъ стоиковъ, утверждавшихъ, что клопы существуютъ для того, чтобы люди не спали слишкомъ долго, а мыши — для того, чтобы они не разбрасывали свои вещи въ безпорядкѣ, — ничѣмъ въ принципѣ не отличается отъ грандіознаго универсальнаго рационализма Лейбница, принужденнаго въ принципѣ признать, что вина Іуды есть «блаженная вина», «*beata culpa, qui talem redemptorem exigit*».

На самомъ дѣлѣ вмѣсто «Теодицеи» мы получаемъ самое страшное нравственное обвиненіе Божества, дѣйствующаго по принципу: «цѣль оправдываетъ средства», строящаго Царствіе Божіе на грѣхахъ, слезахъ и страданіяхъ. Если такъ обстоитъ дѣло въ этомъ «лучшемъ изъ міровъ», то остается только вмѣстѣ съ Иваномъ Карамазовымъ не принимать никакихъ міровъ, ни худшихъ, ни лучшихъ.

Шопенгауэръ правъ: попытка обойтись безъ трагизма приводитъ Теодицею къ самому пошлому оптимизму: «все къ лучшему въ этомъ лучшемъ изъ міровъ!». Исторія превращается въ нравоучительный водевилъ съ веселымъ концомъ.

Католическій рационализмъ строитъ свое ученіе о Провиденціи на основахъ аристотелевскаго телеологизма и стоическаго ученія о Промыслѣ. Къ этому присоединяется юридическая теорія искупленія, превращающая величайшую трагедію Голгофы въ рационально-протекающій и благополучно-заканчивающійся процессъ человечества съ Богомъ. Всякій трагизмъ здѣсь радикально устраненъ: Божество получаетъ справедливое удовлетвореніе, человечество выкупается и спасается.

Уничтоженіе трагизма здѣсь достигается прежде всего примѣненіемъ юридическихъ категорій. Трагизмъ вообще ускользаетъ отъ всякихъ юридическихъ категорій: попробуйте юридически мыслить дѣянія Отелло, или Макбета, и вы получите рядъ плоскихъ банальностей. Это показываетъ, что категорія трагизма безконечно выше, сложнѣе и, следовательно, иррациональнѣе категорій права. Быть можетъ вообще трагизмъ есть настоящее выраженіе предѣльной иррациональности бытія, концентрація и конденсація великихъ и послѣднихъ а п о р і й, ибо если нѣтъ этой непонятной «безвыходности» (апорійности), то нѣтъ собственно и настоящаго трагизма положенія.

Въ этомъ смыслѣ трагична наука въ своихъ апоріяхъ и философія въ своихъ послѣднихъ антиноміяхъ (напр. восклицаніе Ришэ въ его *Metapsychique*: «oui, c'est absurde, mais peu importe cela existe!» такъ онъ говоритъ о мѣдунмическихъ чудесахъ), трагична этика — въ безвыходныхъ столкновеніяхъ цѣнно-

стей, въ своемъ «*pereat mundus, fiat iustitia*»; трагично искусство, хотя бы потому, что зершина искусства есть трагедія, трагична религія въ своемъ *mysterium tremendum* («страшно впасть въ руки Бога живаго»), въ постоянной близости къ Божеству и въ безконечной оторванности отъ Него, въ Богооставленности. Трагизмъ всей жизни и всей исторіи міра, универсальный, религиозный, божественный и Бого-Человѣчскій — содержитъ въ себѣ, какъ въ фокусѣ, концентрацію всѣхъ «безвыходностей», непонятностей и противорѣчій міра. Здѣсь проблема проблемъ, здѣсь пунктъ столкновенія и непонятнаго единства, точка соемѣщенія всѣхъ несовмѣстимыхъ противоположностей. Богъ «Вседержитель» держитъ въ своей рукѣ то, что неудержимо отталкивается. Это соемѣщеніе несовмѣстимаго переживается, какъ изумленіе, какъ ужасъ, какъ трагизмъ; и вмѣстѣ съ тѣмъ въ немъ сильнѣе всего чувствуется «рука Божія». Вотъ почему «страшно впасть въ руки Бога живаго» и въ этомъ страхѣ древнѣйшій опытъ трагизма.

Только здѣсь находить свое объясненіе тотъ странный духовный опытъ, что въ страданіи, безвыходности и Богооставленности — всего сильнѣе чувствуется присутствіе Божества; здѣсь, въ предѣльномъ трагизмѣ — заключается настоящая «Теодицея», ибо здѣсь обнаруженіе Божества — въ непонятности его «Промысла».

«Изъ глубины (*de profundis*) воззвахъ къ Тебѣ, Господи!»

«Wer nie sein Brod mit Tränen as,
Wer nie die kummervollen Nächte
Auf seinem Bette weinend sas,
Der kennt euch nicht, ihr himmlische
Mächte!».

Судьба Іова ясно показываетъ, что въ переживаніи наибольшаго трагизма имен но и совершается встрѣча человѣка съ «Провидѣніемъ», что здѣсь, въ этомъ послѣднемъ «за что?» человѣкъ становится лицомъ къ лицу съ Богомъ, но видѣть Его лица не можетъ. Можно сказать: гдѣ Богъ дѣйствуетъ — тамъ все непонятно для человѣка, а гдѣ все понятно — тамъ нѣтъ встрѣчи съ Богомъ, тамъ имманентный міръ человѣческихъ расчетовъ и человѣческаго предвидѣнія («прозидѣнія» своего рода). Вполнѣ разгаданный, рационализированный «Промыселъ» пересталъ бы быть божественнымъ Промысломъ; его рациональная цѣлесообразность всего вѣрнѣе обнаруживается, что здѣсь мы имѣемъ человѣчскій домыселъ. Друзья Іова въ своихъ мнимыхъ утѣшеніяхъ являются какъ разъ представителями рациональной Теодицеи: они стремятся «оправдать» Божество, прикрыть зияющую бездну трагической несправедливости рациональными соображеніями, найти по своему разуму справедливость и цѣлесообразность въ судьбѣ Іова; но больше правды оказывается въ обвиненіяхъ Іова, обращенныхъ къ Богу, чѣмъ въ «оправданіяхъ» рациональной Теодицеи, изобрѣтаемыхъ его друзьями. «Кто этотъ, помрачающій Промыселъ рѣчамъ безъ смысла?» — такъ говорить Богъ обо всѣхъ этихъ «Теодицеяхъ».

Въ своемъ трагическомъ опытѣ Іовъ прекрасно чувствуетъ неправду этихъ Теодицей, и Богъ подтверждаетъ Самъ абсолютную правоту этого чувства. Что говоритъ Богъ Іову, послѣ рѣшительнаго осужденія человѣческихъ «Теодицей», помрачающихъ Промыслъ? Онъ развѣртываетъ предъ нимъ вереницу проблемъ и тайнъ неба и земли; Онъ обнаруживаетъ себя, или, бѣриѣ, скрываетъ себя, какъ проблему всѣхъ проблемъ; и тогда трагическая апорія Іова оказывается однимъ изъ моментовъ въ великомъ вѣнцѣ божественныхъ тайнъ. Исторію Іова нельзя понять и «оправдать» посредствомъ имманентнаго логоса этого міра, по методу Гегеля или Лейбница: она имѣетъ прологъ и эпилогъ на небѣ, въ потустороннемъ мірѣ. И то, что тамъ происходитъ (порученіе, данное Богомъ Сатанайлу), — непонятно для человѣка и непріемлемо для человѣческой этики. Это не рѣшеніе, какъ можетъ показаться, а углубленіе трагизма и проблематизма, ибо Богъ опредѣляется здѣсь не человѣческими понятіями о добрѣ и злѣ. Впрочемъ, для Іова вся эта потусторонняя Теодицея остается абсолютно неизвѣстной; Богъ ему о ней не говоритъ.

Трагедія Іова дѣйствительно является прообразомъ Голгофы, какъ учитъ наша Церковь, и это потому, что Голгофа есть предѣльное выраженіе трагизма, который можетъ постигнуть Сына Человѣческаго и сыновъ человѣческихъ. Усматривать здѣсь рациональную цѣлесообразность, да еще юридическую справедли-

вость — значить поистинѣ «помрачить Промыслъ рѣчами безъ смысла», даже хуже того — это значить помрачить сужденіе о добрѣ и злѣ (*beata culpa!*). Рациональная цѣлесообразность и справедливость есть то, чего можетъ желать всякая разумная и святая воля. Но это было то, чего и не могла желать самая разумная и самая святая воля — воля Богочеловѣка. Объ этомъ высшая человѣческая мудрость и святость, наперекоръ всѣмъ «Теодицеямъ», могла только сказать: «да минетъ мя чаша сія!». Значить-ли это, что Христосъ не сумѣлъ усмотрѣть что «все къ лучшему въ этомъ лучшемъ изъ міровъ»? Или эти слова означаютъ человѣческую слабость? Последнее предположеніе есть самое неглубокое и неумѣстное; и оно опровергается словами: «а впрочемъ да будетъ воля Твоя». Принятіе воли Божіей, принятіе Промысла здѣсь совершается не въ силу усмотрѣнія его рациональной цѣлесообразности человѣческимъ разумомъ. Въ молебеніи о чашѣ заключается не слабость воли и не ограниченность человѣческаго знанія, а напротивъ, абсолютно-истинное для человѣка сужденіе святой воли: нельзя желать, чтобы Богочеловѣкъ распинался, нельзя помириться съ тѣмъ, что Правда распинается на крестѣ, нельзя желать этого преступленія, даже при полной готовности къ страданію и самопожертвованію. Іовъ все время молилъ: да минетъ мя чаша сія! также какъ и Христосъ; и не въ силу слабости, а въ силу сознанія своей абсолютной пра-

воты. Нельзя желать страдающей и униженной правды.

Трагедія Голговы уничтожается и снимается, если признать е д и н у ю в о л ю у Христа (монофелитская ересь) — только человеческую, или только божественную. Трагизмъ раскрывается во всей глубинѣ только при утверждѣніи д в у х ъ в о л ѣ : человеческой и божественной, утверждѣніи, ради котораго принявъ мученичество одинъ изъ величайшихъ Отцовъ Церкви — Максимъ Исповѣдникъ. И если въ словахъ «да минетъ мя чаша сія» выражается воля и притомъ с в я т а я воля Сына Человѣческаго, то въ словахъ: «да будетъ воля Твоя, а не моя» — присутствуетъ божественная воля Отца (Азъ и Отецъ едино суть). Настоящая апорія трагизма состоитъ въ томъ, что человеческая воля можетъ быть абсолютно цѣнной и святой даже тогда, когда она противорѣчитъ волѣ Отца, когда она противорѣчитъ Промыслу, когда она не будетъ исполнена. Вотъ чего не могли понять друзья Іова.

Обычная Теодицея (Лейбница, или Гегеля, или Ѳомы Аквината) представляетъ собою м о н о ф е л и т с к у ю е р е с ь , т. е. утверждѣніе, что человѣчески-желанное и разумное совпадаетъ съ божественно-желаннымъ и разумнымъ; «да будетъ воля Твоя» означаетъ для Гегеля въ концѣ концовъ «да будетъ воля моя», поскольку мое истинное Я (субъектъ) тождественно съ міровымъ разумомъ. При совпадѣніи и при тождествѣ воли человѣческой и божественной — нѣтъ никакого трагизма (человѣкъ

видитъ, что «все къ лучшему»); равнымъ образомъ нѣтъ трагизма, если человѣческая воля должна уступить мѣсто божественной въ силу недостойнства, грѣховности, или даже преступности (на этой точкѣ зрѣнія стояли друзья Іова): нѣтъ настоящаго трагизма въ томъ, если воръ или преступникъ хочетъ украсть, или убить, а «Промыселъ» хочетъ обратнаго и дѣлаетъ такъ, что преступленіе не удастся. Досада преступника при этомъ не «трагична». Трагизмъ въ томъ, что герой правъ и хочетъ добра, а Промыселъ хочетъ совсѣмъ иного въ своей «иисповѣдимой» волѣ.

Трагизма нѣтъ, если всюду чувствуетъ ся благая рука Провидѣнія; настоящій трагизмъ лишь тамъ, гдѣ есть п о л н а я б о г о о с т а в л е н н о с т ь . Когда «небеса молчатъ» въ отвѣтъ на наши мольбы и жалобы, когда кажется, что наше человѣческое «за что?» безнадежно падаетъ въ темную бездну небытія — вотъ тогда настоящій трагизмъ.

«О, если-бы я зналъ, гдѣ найти Его, и могъ-бы подойти къ престолу Его! Я изложилъ-бы предъ Нимъ дѣло мое, и уста мои наполнилъ-бы оправданіями. Узналъ-бы слова, какими Онъ отвѣтитъ мнѣ, и понялъ-бы, что Онъ скажетъ мнѣ».

«Но вотъ я иду впередъ, и нѣтъ Его. Назадъ — и не нахожу Его; дѣлаетъ-ли Онъ что на лѣвой сторонѣ — я не вижу, скрывается ли на правой — не усматриваю». Іо. 23-3. 4. 8. 9.

И при этомъ трагическій герой можетъ сознавать себя правымъ предъ судьбою, абсолютно цѣннымъ и достойнымъ безсмертія, можетъ имѣть абсолютное

«аксіологіческое» сознание, сознавать «свое достоинство», несмотря на все смирение передъ «неумолимымъ рокомъ», передъ «волею Провидѣніа».

Богооставленность чувствуетъ не отъ недостатка мудрости и святости, какъ должны бы были утверждать Лейбницъ и Гегель (сторонники рациональной Теодицеи) и какъ увѣряли друзья Іова. Такая точка зрѣнія опрозрагается не только богооставленностью Іова, но, что еще сильнѣе, богооставленностью распинаемаго Христа. «Или, Или, лама савахани». «Боже мой, Боже мой, вскую еси мя оставилъ!» — есть высочайшее выраженіе бого-человѣческаго трагизма, предъ которымъ блѣднѣютъ всѣ наши драматическія ситуации, и которое рѣшительно изобличаетъ неправду всякой безтрагичной Теодицеи. Трагично то, что «небеса молчатъ» именно тогда, когда они болѣе всего должны были-бы говорить!

Существуютъ народы, существуютъ періоды исторіи, какъ-бы оставленные Богомъ, забытые Богомъ:

«Отнимаетъ умъ у главъ народа земли, и оставляетъ ихъ блуждать въ пустыни гдѣ нѣтъ пути. Ощупью ходятъ они во тьмѣ, безъ свѣта; и шатаются, какъ пльные» (Іо. 12: 24, 25).

Трагическая «неисповѣдимость» Промысла, апорія «Провидѣніа» есть идея восточнаго христіанства, по существу глубоко чуждая католическому рационализму, который не выноситъ никакихъ нерѣшенныхъ антиномій и апорій. Эту мысль глубоко постигъ Достоевскій, основнымъ прозрѣніемъ котораго было

переживаніе Божества въ трагизмѣ. Непріятіе міра у Ивана Карамазова есть принципиальное отрицаніе всякой безтрагической Теодицеи, отрицаніе прогресса морально оправданнаго, отрицаніе лейбницевскаго оптимизма, отрицаніе всей той благополучной и успокоенной философіи исторіи, на которой покоится западно-европейская культура. Не даромъ Достоевскій такъ любилъ Книгу Іова и старообрядческое сказаніе о «Хожденіи Богородицы по мукамъ». Въ концѣ этого сказанія, напминающаго дантово странствіе, Богородица видитъ послѣдніа и самыя страшныя мученія грѣшниковъ. И что-же она говоритъ? Наслаждается-ли она ими по совѣту Св. Ѳомы Аквината? О нѣтъ! Она сама хочетъ съ ними мучиться. Усматриваетъ-ли она въ нихъ справедливость божественнаго разума? Видитъ ли она рациональную Теодицею? О нѣтъ! Она говоритъ: «лучше-бы человѣку не родиться!» или, какъ передаетъ эту легенду А. Ремизовъ (Звѣзда Надзвѣзднал): «лучше бы міру не бытъ!».

Вотъ истинное русское отрицаніе Теодицеи.

Пусть слова эти, какъ и слова Ивана Карамазова, не кажутся кощунственными: они трагически неизбежны для человѣка, даже святого, даже обоженнаго вполне; и въ нихъ отзвукъ словъ Бого-человѣка: «да минетъ мя чаша сія», ибо эта чаша содержитъ въ себѣ всю исторію человечества, центромъ которой является Голгофа, со всѣми ея грѣхами, со всѣми несправедливостя-

ми и мученіями. Что-же мы получаемъ въ концѣ концовъ: трагическое крушеніе всякой Теодицеи или трагизмъ, какъ Теодицею своего рода?

Если «категорія» трагизма есть настоящая категорія исторіи, категорія жизненной судьбы индивидуальностей и народовъ и человѣчества (а можетъ быть и космоса), то только въ трагизмѣ можетъ лежать обнаруженіе Божества и слѣд. истинная Теодицея. Объ этомъ свидѣлствуетъ то странное вѣяніе Божества, которое чувствуется и переживается во всякомъ истинномъ трагизмѣ, и которое Аристотель назвалъ «катарсисомъ». Трагизмъ никогда не есть мертвый и бессмысленный конецъ, въ немъ всегда пріоткрывается нѣкоторая безконечность, какъ-бы потусторонняя правда. Больше того, трагизмъ въ своей безутѣшности умѣетъ находить странное утѣшеніе. Онъ какъ-бы предчувствуетъ то обѣтованіе, какое дается въ наивысшемъ трагизмѣ: обѣтованіе послать Утѣшителя, Параклета. Трагизмъ никогда не соглашается признать своимъ концомъ полную смерть и ничто, ибо ничто — безтрагично, какъ на это указалъ еще Эпикуръ («гдѣ есть смерть — тамъ насъ нѣтъ»). Трагизмъ утверждаетъ вѣчное значеніе, «аксіологическую» абсолютиость героя и трагической ситуаціи, голосъ Божества какъ-бы произносить «аксіось»! Всякій трагизмъ предвосхищаетъ поступать «воскресенія», ибо герой и праведникъ достоинъ жить, а не умереть, и если умираетъ, то долженъ воскреснуть. Абсолютная цѣнно-

сти не индифферентны къ бытію, онѣ содержатъ въ своей сущности требованіе воплощенія, преображенія и воскрешенія. Это законъ ихъ сущности.

Трагизмъ ближе всего подводитъ насъ къ потустороннему міру, ибо самъ, какъ-бы представляетъ столкновеніе двухъ міровъ, прорывъ въ потустороннее, который здѣсь переживается какъ *mysterium tremendum*, какъ апорія, какъ изумленіе, какъ «за что и почему»; — и однако такое изумленіе, въ которомъ что-то предчувствуется и что-то усматривается, «какъ-бы въ зеркалѣ, какъ-бы въ гаданіи», однако-же не лицомъ къ лицу. Вполнѣ имманентный трагизмъ невозможенъ (для мониста, натуралиста, матеріалиста — нѣтъ никакого трагизма и комизма: онъ «не оплакиваетъ и не осмѣиваетъ». Спиноза) и потому невозможна имманентная философія исторіи, имманентная Теодицея: судьбы исторіи начинаются и заканчиваются въ потустороннемъ мірѣ, и въ трагическіе моменты прикасаются къ потустороннему міру. Въ книгѣ Іова это показано совершенно ясно. Но безуміемъ было бы думать (какъ это думаетъ весь католическій рационализмъ), что мы свободно можемъ проникнуть въ тотъ міръ, или въ тѣ міры и тамъ читать божественныя предначертанія, написанныя тѣми-же буквами, которые намъ знакомы. Бессмысленно было-бы утверждать, что въ томъ мірѣ примѣнны тѣ же самыя категоріи рациональной цѣлесообразности, при помощи которыхъ мы дѣйст-

вумъ въ этомъ: напротивъ, самый фактъ трагическаго опыта заставляетъ насъ предположить, что здѣсь столкновение какъ-бы двухъ порядковъ бытія, даже столкновение двухъ принциповъ оцѣнки добра и зла: ибо «Промыселъ», если онъ «дѣйствуетъ», — дѣйствуетъ не такъ, какъ можетъ дѣйствовать мудрый и святой человѣкъ. «Промыселъ» заставляетъ страдать невиннаго и торжествовать злодѣя, заставляетъ солнце одинаково свѣтить на добрыхъ и злыхъ, допускаетъ и терпитъ зло, дабы изъ него вышло добро. Допустимо-ли это? Не бессмысленно-ли это? Если есть въ этомъ с м ы с л ь, то только трагическій смыслъ, а трагическій «смыслъ» всегда будетъ представляться противорѣчіемъ и «бессмыслицей» для многихъ, всегда будетъ казаться «безуміемъ» и «скандаломъ» (Ап. Павелъ).

Если допустимо такъ дѣйствовать, какъ дѣйствуетъ «Промыселъ», то только для автора трагедіи, а не для дѣйствующаго лица. Авторъ трагедіи «попускаетъ» злодѣянія и даетъ гибнуть герою и никто его за это не осуждаетъ; а если осуждаетъ, то за нѣчто иное: за отсутствіе истиннаго трагизма или комизма.

Конечно, всякій трагизмъ имѣетъ с м ы с л ь. Трагедія не бессмысленна; однако этотъ смыслъ не можетъ быть выраженъ въ какой-либо р а ц і о н а л ь н о й с е н т е н ц і и. Можно сказать, что сущность трагизма состоитъ въ томъ, что его с м ы с л ь утверждается и предчувствуется и однако не выражается въ сужденіи и не познается. Суще-

ствуетъ *tragica ignorantia*, похожая на то, что Николай Кузанскій называлъ *docta ignorantia*; она выражается въ чувствѣ: «Боже, за что и для чего?». Именно она вызываетъ къ потустороннему смыслу, но не можетъ его сдѣлать посюстороннимъ. Вотъ почему трагизмъ близокъ къ Богу: въ немъ «уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ», въ немъ «гипостазированіе надеждъ» (*ἐπιζωόντων ὑπόστασις*). Трагизмъ лежитъ и а г р а н и двухъ міровъ и свидѣлствуетъ о недостаточности и оторванности этого міра; и если-бы «все было къ лучшему въ этомъ лучшемъ изъ міровъ», то и не было-бы никакого трагизма, ибо этотъ міръ былъ бы самодостаточенъ и вполне доволенъ собой. Рациональный «Промыселъ» Теодицеи уничтожаетъ трагическое незнаніе (*tragica ignorantia*), уничтожаетъ апорію и слѣдовательно уничтожаетъ трагизмъ, въ которомъ только и совершается встрѣча человѣка съ «Промысломъ». Рациональная Теодицея дѣлаетъ для насъ сознательную в с т р ѣ ч у съ реальнымъ «Промысломъ» радикально невозможной: мы остаемся въ своихъ измышленіяхъ и «омрачаемъ Промыселъ рѣчами безъ смысла». Рациональная Теодицея хочетъ и общается дать слишкомъ много и потому не даетъ ничего: она тоже хочетъ «утѣшить», но утѣшаетъ совсѣмъ особенно: она увѣряетъ, что и несчастія-то въ сущности нѣтъ, а все въ концѣ концовъ обстоитъ благополучно. Такія утѣшенія пошлы и ничтожны: человѣка, у котораго умерла мать, нельзя утѣшать тѣмъ, что старики умираютъ, дабы не

болѣть и не обременять близкихъ... Утѣшеніе должно быть адекватно пережитому трагизму и базироваться на немъ. «Утѣшитель» можетъ быть посланъ только тому, кто принявъ въ свое сердце и пережилъ трагедію Голговы; равно какъ воскреснуть можетъ только тотъ, кто прошелъ черезъ реальность смерти.

Стойскій рационализмъ можетъ сколько угодно увѣрять насъ, что смерти «въ сущности» нѣтъ, и что трагизма «въ сущности» нѣтъ, а существуетъ рациональный порядокъ (o r d o) Провидѣнія; а мы попрежнему будемъ встрѣчать смерть и страданія въ трагическомъ опытѣ, для котораго такіа сентенціи кажутся бѣдными и пошлыми, ибо трагическій опытъ глубже и мощнѣе, чѣмъ телеологическія утѣшенія стонковъ, томистовъ, или Лейбница. Хаотическая трагедія исторіи глубже и мощнѣе, чѣмъ это предполагаютъ Лейбницъ, Гегель и даже Августинъ.

Впрочемъ, заслугою Августина, а еще болѣе — Плотина является то, что они впервые сравнили историческій процессъ съ трагедіей, а «Промыселъ» съ драматургомъ. Такимъ образомъ они хотѣли дать своеобразную эстетическую теодицею. Августинъ сравниваетъ исторію міра съ поэмой, или съ картиной, которая вся цѣликомъ задумана и выполнена Творцомъ, въ которой изображено много темнаго и дурнаго и злого, но это дѣлаетъ художественное цѣлое еще болѣе прекраснымъ и эстетически необходимо, какъ свѣтъ и тѣни въ картинѣ. Плотинъ

прямо говоритъ о «трагедіи» и даже называетъ насъ всѣхъ, участвующихъ въ историческомъ процессѣ, актерами этой трагедіи, дѣйствующими лицами и притомъ свободно выбирающими свои роли. Можно было бы сказать и м и р о - в и з н р у ю щ и м и свои роли.

То, что здѣсь цѣнно и вѣрно — это примѣненіе категоріи трагизма, но и здѣсь есть излишній рационализмъ и интелектуализмъ, не дающій возможности понять сущность трагизма во всей его глубинѣ. И тотъ и другой авторъ слишкомъ обезпеченъ задачей оправдать «разумность» творенія и Творца, тогда какъ безпокоиться объ этомъ совсѣмъ не стоитъ: человѣкъ не долженъ становиться адвокатомъ Божества — въ этой роли онъ смѣшенъ и въ такомъ «защитникѣ» Богъ не нуждается.

Оправданіе разумности достигается сравненіемъ міра (въ процессѣ исторіи во времени) съ художественнымъ произведеніемъ, съ поэмой, съ трагедіей. Эта своеобразная эстетическая телеологія, дѣлающая «Промыселъ» поэтомъ, поставившимъ себѣ цѣлью создать единую и законченную и прекрасную космическую драму — раздѣляетъ недостатки всякой телеологіи: она представляетъ собою наивный оптимизмъ, скрывающій отъ себя трагическую серьезность положенія.

«Блаженъ, кто посѣтилъ сей міръ
Въ его мннуты роковыя:
Его призвали всеблагіе,
Какъ собесѣдника на пиръ».

Въ этихъ словахъ очень ярко выражена эстетическая и геронческая Тео-

лицей; но въ минуты настоящаго трагизма жизни они звучатъ, какъ злая иронія, или непростительная наивность: «пиръ» боговъ оказывается для людей голодной смертью; на этомъ пиру «боги» пьютъ нашу кровь (*Les dieux ont soif*) и не бесѣдуютъ съ нами, а безмолвствуютъ, какъ каменные истуканы. Зачѣмъ все это? Для трагической красоты положенія? Но въ настоящемъ трагизмѣ человѣкъ не можетъ любоваться «красотою положенія»; и никто не имѣетъ права любоваться нашими страданіями, паденіями и подвигами, какъ театромъ. Можно восхищаться Христомъ на Голгоѣ, но нельзя создать Голгоѣу, инсценировать подлинную Голгоѣу ради этого восхищенія.

Эстетическая теодицея такъ-же несостоятельна и пожалуй даже еще болѣе, чѣмъ этико-телеологическая. Эстетическая необходимость («тѣнь», «диссонансъ») никогда не можетъ оправдывать реальнаго зла, ибо этическихъ цѣнностей не могутъ быть принесены въ жертву эстетическимъ; первыя — іерархически выше. Существо, которое создало-бы и предопредѣлило реальнаго (а не театрального) Іуду и его предательство, для красоты цѣлаго, было-бы для насъ существомъ этически неприемлемымъ. Если Богъ «сочиняетъ» трагедію міра просто для того, чтобы «созерцать» трагедію міра, то Онъ не есть любящее, мудрое и моральное существо. Здѣсь видно, въ чемъ хромаетъ сравненіе съ авторомъ трагедіи: драматургъ не рождаетъ реальныхъ злодѣевъ и не совер-

шаетъ и не попускаетъ реальныхъ преступленій; то, что онъ творить, есть «игра». Но сравненіе хромаетъ еще и въ другомъ смыслѣ: жизнь, исторія не есть единая цѣлесообразно-законченная пьеса, трагедія, выявляющая единый смыслъ; напротивъ, самый трагизмъ нашего положенія состоитъ въ томъ, что мы цѣльной трагедіи не видимъ и смысла цѣлаго рационально не усматриваемъ. Гипотеза прекрасной поэмы, или трагедіи — противорѣчитъ прежде всего трагическому опыту. Въ ней есть рационалистическій оптимизмъ. Правдивѣе и мудрѣе слова Гераклита:

«Какъ дитя играетъ пескомъ,
Такъ вѣчность играетъ міромъ»...

Въ нихъ по крайней мѣрѣ выражена вся трагическая иррациональность (*tragica ignorantia*) мирового процесса.

А представимъ себѣ на мгновеніе, что Богъ, въ силу какихъ-то соображеній, хочетъ намъ показать трагическій хаосъ этого разрозненнаго и распавшагося міра, отпущеннаго на свободу и впавшаго въ своеволіе. Судьбы народовъ и индивидуумовъ сталкиваются въ трагическомъ противорѣчій; а мы начнемъ увѣрять себя, а главное, увѣрять Его, что мы видимъ стройный космосъ, единую поэму, построенную такъ, какъ дѣлаютъ наши поэты на землѣ... Нѣтъ, Богу надо говорить правду, нельзя льстить Богу, быть «лицепріятнымъ» къ Богу (слова Іова) нужно говорить то, что видишь, и возражать то, что можешь возразить.

Если мы отбросимъ въ ученіи о «Про-

мысль» Плотина и Августина все, что относится къ поэтическому творчеству Провидѣнія, къ его цѣлесообразной дѣятельности, какъ поэта — то останется одно: категория трагизма. Только эта мысль есть цѣнное и глубокое прозрѣніе: Промыселъ говоритъ въ трагизмѣ. Но «трагизмъ» не то же, что «трагедія». И трагизмъ жизни — куда трагичнѣе, чѣмъ трагизмъ всѣхъ сочиненныхъ «трагедій»: онъ трагичнѣе своимъ трагическимъ незнаніемъ (*tragica ignorantia*), тѣмъ, что мы не знаемъ пьесы, въ которой мы играемъ; и онъ трагичнѣе еще тѣмъ, что это не «игра», не эстетическое созерцаніе, не эстетическая абстракція, а трагизмъ, захватывающій всю полноту жизни и всю полноту реальности.

Въ заключеніе еще разъ мы можемъ спросить себя: почему настоящій трагизмъ, трагизмъ жизни такъ приближаетъ къ Богу, такъ приближаетъ къ предчувствію потусторонняго смысла міра, который называется «Промысломъ»?

Это потому такъ, что трагизмъ есть единство, есть совмѣщеніе несовмѣстимыхъ противоположностей, а Богъ, по слову Николая Кузанскаго, живетъ за стѣною единства противоположностей (*intra murum coincidentiae oppositorum, quod angelus custodit in ingressu paradisi constitutus*).

Трагизмъ есть именно эта стѣна, на грани двухъ міровъ, она ближе всего подводитъ насъ къ Богу и даетъ намъ предчувствіе, что за стѣною лежитъ разрѣшеніе всѣхъ несовмѣстимостей и трагическихъ противорѣчій, стянутыхъ

воедино рукою «Вседержителя». Но эту стѣну охраняетъ ангелъ съ мечемъ, это онъ не позволяетъ намъ заглянуть туда, гдѣ лежитъ разрѣшеніе всѣхъ трагическихъ противорѣчій бытія, ибо заглянуть туда — значитъ войти въ рай.

Во всякомъ трагизмѣ предчувствуется и предвосхищается послѣдняя, все-разрѣшающая гармонія, во всякомъ трагизмѣ есть «гипостазированіе надеждъ» (*ἐπιζωμένον ὑπόστασις*). Никакая воля, никакой духъ не можетъ успокоиться на предѣльномъ противорѣчій, на гибели взаимнаго пожиранія противоположностей. Всякая воля утверждаетъ въ трагизмѣ: этого не можетъ быть, этого не должно быть!

И этого дѣйствительно не можетъ быть, ибо страннымъ и непонятнымъ образомъ несовмѣстимое все же совмѣщено, противоположности все же стянуты воедино рукою «Вседержителя», иначе, если-бы этого не было, міръ давно распался-бы во взаимномъ отталкиваніи моментовъ, погрузился бы въ ничто черезъ взаимное уничтоженіе противоположностей. Во всякомъ врагѣ есть потенциальный другъ, во всякой ненависти есть потенція любви. За всякимъ эмпирическимъ бытіемъ, всегда представляющимъ совмѣщеніе несовмѣстимаго, и потому всегда трагическимъ, лежитъ скрытая гармонія. И чѣмъ болѣе эта гармонія скрыта и недоступна, тѣмъ она мощнѣе; по слову Гераклита: «скрытая гармонія сильнѣе явной».

Ея мощь, ея сила состоитъ въ преодолѣніи того, что для насъ непреодолимо, но что не можетъ и не смѣетъ оставать-

ся непреодолимымъ. Утвержденіе скрытой всеразрѣшающей гармоніи выражено въ словахъ: «да придетъ Царствіе Твое, да будетъ воля Твоя, якоже на небеси и на земли». Такъ молиться не можетъ тотъ, кто обладаетъ рациональной Теодицеей: для того Царство Божіе уже пришло, тотъ уже вошелъ въ рай и увидѣлъ «лицемъ къ лицу». Но въ этомъ-то и состоитъ неправда всякой теодицеи: «Промыселъ» существуетъ, но онъ есть скрытая гармонія, а не явная. И, страннымъ образомъ, онъ скрывается для насъ въ дисгармоніи трагизма.

Богъ и иначе соединяетъ и связываетъ противоположности (т. е. иначе хочетъ и иначе творитъ), чѣмъ человѣкъ. Въ этомъ «иначе», «совсѣмъ иначе» (*das ganz Andere*) лежитъ для человѣка весь трагизмъ и все утѣшеніе, все страданіе и вся надежда. Ибо человѣкъ, съ одной стороны, хочетъ, чтобы осуществлялась его воля, а, съ другой стороны, хочетъ и молить, чтобы осуществлялась Воля иная, высшая, таинственная и скрытая. Еще скептическій Ксенофанъ говорилъ: не нужно ни о чемъ молить боговъ, ибо то, что мы считаемъ величайшимъ счастьемъ, можетъ оказаться для насъ величайшимъ несчастьемъ. Мудрыя слова. Но христіанство рѣшаетъ проблему мудре: можно молить и можно молить, но добавляя: а впрочемъ да будетъ воля Твоя, а не моя. И это потому, что воля Божья можетъ спасти даже тогда, когда въ земной жизни несетъ намъ трагическую гибель.

Сущность трагизма состоитъ именно въ

столкновеніи двухъ міровъ, столкновении человѣка съ Богомъ, въ пересѣченіи двухъ воль: человѣческой и божеской; оно и есть пересѣченіе Креста. Нѣтъ трагизма, если существуетъ одна воля, если въ мірѣ осуществляется только одно Провидѣніе — человѣческое или божеское. Но существуетъ и человѣческое предвидѣніе и предопредѣленіе и «промыселъ», иначе не существовало-бы человѣческаго творчества, человѣческой свободы, человѣческой заслуги. И въ этомъ отношеніи человѣкъ есть «образъ и подобіе».

Трагизмъ есть столкновеніе двухъ свободъ и двухъ «Предопредѣленій» — человѣческаго и божескаго. Иовъ «предопредѣлялъ» свою жизнь иначе, чѣмъ Богъ ее предопредѣлилъ. И это «иначе» не значитъ — дурнымъ или грѣшнымъ образомъ. И Сынъ Человѣческій молилъ не о томъ, что послалъ ему Отецъ («да миетъ мя чаша сія»). Эта неисполненная молитва абсолютно святой человѣческой воли есть центръ и предѣлъ мірового трагизма, и нѣкоторый парадоксъ для дохристіанскаго сознанія. Оно утверждало, что молитва праведника исполняется богами.

Но въ Бого-Человѣкѣ есть поднятіе надъ человѣческой волей, даже праведной и святой, — къ волѣ Божественной: «Да будетъ воля Твоя, а не Моя». Въ этихъ словахъ самое глубокое выраженіе трагизма въ его сущности, какъ столкновенія и сочетанія двухъ воль и двухъ свободъ. Здѣсь человѣческая мольба предѣльной силы и обо-

снованности, здѣсь трагическая несполненность, и наконецъ — здѣсь предчувствіе и принятіе скрытой и высшей гармоніи, закованной во всякой трагедіи: «да будетъ!».

Признаніе и принятіе божественнаго Провидѣнія («да будетъ воля Твоя») не означаетъ нисколько отказа отъ своей человѣческой воли, поскольку она можетъ быть святой и праведной (иначе была-бы невозможна молитва). Въ этомъ особенность христіанства: оно не требуетъ резниціи въ смыслѣ полного уничтоженія человѣческой воли и свободы, какъ это дѣлаетъ магометанство; оно лишь утверждаетъ высшую и скрытую волю Отца, предъ которой однако наша сыновняя воля должна устоять. Человѣкъ долженъ утверждать свою правоту и цѣнность творческаго замысла своей жизни, какъ это сдѣлалъ Іовъ; человѣкъ можетъ и долженъ молить вмѣстѣ съ Богочеловѣкомъ: «да минеть мя чаша сія!».

Такъ поставивъ эту проблему мы можемъ рѣшить вопросъ Н. А. Бердяева: участвуетъ-ли Божество въ трагизмѣ міра и трагизмѣ исторіи, переживаетъ-ли само этотъ трагизмъ или нѣтъ? Этотъ вопросъ касается основной религіозной антиноміи, согласно которой Богъ существуетъ вездѣ и нигдѣ, имманентенъ всему и трансцендентенъ всему, существуетъ во всѣхъ противоположностяхъ и за предѣлами ихъ единства («за стѣною»). Эта антиномія фундаментальна и признана всею «негативной» и мистической теологіей.

Исходя изъ нея можно сказать а priori, что Богъ участвуетъ въ трагизмѣ бытія и вмѣстѣ съ тѣмъ за-предѣленъ («абсолютенъ», «отрѣшенъ») по отношенію къ трагизму бытія, не участвуетъ въ немъ. Только такая апорія адекватна предѣльной глубинѣ и таинственности вопроса. Одностороннее, недіалектическое рѣшеніе было-бы бѣднымъ: только страдающее, или только блаженное божество неполно.

Эта антиномія рационально неразрѣшима, но она не есть бессмысленное противорѣчіе. Ея смыслъ предвосхищается отчасти въ образѣ, въ символѣ.

Уже Плотинъ, и за нимъ всѣ христіанскіе мистики показываютъ при помощи образа солнца (запредѣльнаго всему) и свѣта (присутствующаго вездѣ), какъ можно мыслить трансцендентность и имманентность Божества («вездѣ» и «нигдѣ»). Образъ поэта и поэмы, автора и произведенія, Творца и творенія — даетъ возможность мыслить участіе и не-участіе въ трагизмѣ. Авторъ любитъ своихъ героевъ и непременно въ извѣстномъ смыслѣ «переживаетъ» ихъ трагедію; и все-же онъ стоитъ надъ этой трагедіей и въ ней не участвуетъ, ибо онъ есть авторъ, а не «дѣйствующее лицо». Но это еще грубый образъ, и притомъ вызывающій, какъ было указано, невѣрные представленія телеологическаго рационализма.

Идея Троичности даетъ возможность мыслить единство этихъ противоположностей «блаженнаго» и «страдающаго» Божества — глубже. Въ самомъ дѣлѣ, Богъ-Отецъ есть таинственный перво-

источникъ, изъ котораго все исходитъ, изъ котораго рождается всякій трагизмъ, и который поэтому лежитъ по ту сторону всякаго трагизма, за стѣною единства противоположностей, составляющаго сущность трагизма. Богъ-Сынъ — есть по преимуществу страдающій Богъ («страсти Господни») Богъ, принявшій въ свое сердце весь трагизмъ «Сына Человѣческаго», Богъ, ставшій дѣйствующимъ лицомъ міровой трагедіи, дѣйствующемъ лицомъ исторіи, добровольно вступившій въ конфликтъ противоположностей, чтобы его преодолѣть. Наконецъ, Богъ-Духъ Святой — есть по преимуществу «Утѣшитель», Параклетъ, который исходитъ отъ Отца, Онъ всего яснѣе показываетъ, что «трагизмъ» не есть послѣднее, не есть тѣло сѣ, что за нимъ слѣдуетъ «утѣшеніе», воскрешеніе («жизни податель») и блаженство (заповѣди блаженства).

Нельзя просто остановиться и успокоиться на томъ, что Богъ страдаетъ вмѣстѣ съ нами и участвуетъ въ міро-

вомъ трагизмѣ, потому-что трагизмъ не есть послѣднее, не есть все. Божество не можетъ быть только страдающимъ Божествомъ, какъ и человекъ не можетъ быть только страдающимъ человекомъ. Въ этомъ направленіи лежать всѣ обѣтованія Царства Божія («да придетъ Царствіе Твое»).

Но вмѣстѣ съ тѣмъ отношеніе лицъ Св. Троицы къ трагизму и блаженству нельзя мыслить и такъ, что трагизмъ всецѣло принадлежитъ Сыну, а Отецъ и Духъ Святой не причастны трагизму ни въ какой мѣрѣ. Если «Отецъ любитъ Сына» — то онъ не можетъ не принять въ свое сердце трагизма Сына, не можетъ не услышать «вскую еси мя оставилъ!». Если Духъ-Святой «утѣшаетъ» и «оттираетъ всякую слезу», то онъ не можетъ не принять въ свое сердце трагизма, заслуживающаго «утѣшенія». Однако Они участвуютъ въ трагизмѣ иначе, чѣмъ Сынъ, именно не въ качествѣ дѣйствующаго лица исторіи.

Б. ВЫШЕСЛАВЦЕВЪ.

ВЛІЯНІЕ ЦЕРКВИ НА РУССКУЮ КУЛЬТУРУ*).

Сопоставленіе идей религіи и культуры есть сопоставленіе самое естественное. Это понятія соотнositельныя, какъ и понятія культуры и національности. Культуры «индивидуальны», т. е. національны и даже конфессіональны. Оно и понятно: творецъ культуры — душа человека, а душа формируется подъ сильнѣйшимъ вліяніемъ сложившейся религіи. Культура Тибета — буддйская, культура Новой Персіи — мусульманская, культура сѣверо-американскихъ Соед. Штатовъ — протестантская. Культура русская — культура православная. Недаромъ въ талантливомъ произведеніи молодыхъ лѣтъ профессуры П. Н. Милюкова, въ его «Очеркахъ по исторіи русской культуры» добрая половина II тома посвящена Церкви.

Слагаясь подъ воздѣйствіемъ и многихъ другихъ факторовъ — географическихъ, климатическихъ, этнографическихъ и т. д., подъ угломъ зрѣнія религіи, русская культура, какъ одна

изъ культуръ восточно-европейскихъ, родилась въ тотъ моментъ, когда Владимиръ Свѣтой, послѣ долгихъ размышленій и борьбы конкурирующихъ вліяній, сознательно избралъ византійскую крещальную купель и въ нее онъ рѣшительно привелъ и весь русскій народъ. Это былъ моментъ опредѣляющій, providенціальный для всей нашей исторіи. И по мистическому ученію церкви крещеніе есть «неизгладимая печать», и «фактически душа русскаго народа какъ будто случайно, какъ будто сверху и по государственному принужденію крещена, но стала исторически «залечатливной» православіемъ. Князь «Красное Солнышко» такимъ образомъ сформулировалъ коллективную историческую душу народа и сталъ истиннымъ отцомъ — родителемъ нашей культуры. Подавляемые культурками успѣхами Запада, нѣкоторые изъ нашихъ отцовъ и дѣдовъ сомнѣвались въ положительномъ значеніи дѣла св. Владимира и даже, какъ парадоксально смѣлый Чаадаевъ считалъ, его нашимъ несчастнымъ рокомъ. Въ противоположность имъ, не смущаясь никакими внутренними трагедіями нашей культуры и, наоборотъ, видя въ нихъ знаменіе великаго призванія —

*) Речь, произнесенная 9 іюня въ Большомъ Амфитеатрѣ Сорбонны на праздникъ «Дня Русской Культуры», устроенномъ Академической Группой и Академическимъ Союзомъ. Этимъ объясняется сжатый характеръ изложенія проекта, ибо авторъ былъ стѣсненъ 15-ти минутнымъ срокомъ.

per aspera ad astra — мы признаем восточную купель св. Владимира не проклятием, а благословением нашей истории. И в том, что, в отличие от других национально-настроенных народов, мы ни культурно, ни даже церковно не имеем особого национального почитания нашего крестителя, мы видим признак незрелости нашего национального самосознания.

Не оторвалась Русь от восточного типа христианства под ударом монгольского нашествия, как ни заигрывали галицко-волинские князья с Западом.

Не пошла она и за своей Водительницей Византией в XV веке на унию с Римом, когда вел. кн. Московский Василий Васильевич в 1441 г., предвосхищая и выражая общественное мнение своей страны, арестовал и изгнал принесшаго унию митрополита — Грека Исидора. Это отвержение московской Русью флорентийской унии, по верной характеристике нашего историка Соловьева, «есть одно из тех великих решений, которые на многие века вперед определяют судьбу народов... Верность древнему благочестию, провозглашенная вел. кн. Василием Васильевичем, поддержала самостоятельность северо-восточной Руси в 1612 г., сделала невозможным вступление на московский престол польского королевича, повела к борьбе за веру в польских владениях, произвела соединение Малой России с Великой, условила падение Польши, могущество России и связь последней с единовѣрными

народами Балканского полуострова». Мысль историка бѣжить по чисто политической линии. Но параллельно и по линии культурного интереса мы должны отметить момент отказа от унии, как момент ведущий за собой целую эпоху. После этого внутреннее отъединение русского мира от Запада, под воздействием вспыхнувшей мечты о Москве — Третьем Риме, уже твердо закрепило особый восточно-европейский характер русской культуры, которого не стерла ни внешне, ни тем более внутренне, великая западная реформа Петра Великого.

Так проведена была церковью и вероисповеданием грань, черта, иногда углублявшаяся как ров, иногда возвышавшаяся как стена, вокруг русского мира, в младенческий и отроческий период роста национальной души народа, когда успели в ней крепко залечь и воспитаться отличительные свойства «коллективной индивидуальности» и ее производного — русской культуры. Таково, так сказать, онтологическое влияние Церкви на русскую культуру.

Другое, всем известное воздействие русской церкви, касается еще не самой сердцевины культуры, но ее важной составной части — во-первых, в ее мощного условия — во-вторых. Разумеем воспитание Церковью, на основе восточно-канонического и, в частности, византийского учения о православном царстве, русской государственной власти в духе теократического самодержавия, глубоко измененного затѣм Петром В. и перешедшего с той поры в значи-

тельной мѣрѣ въ свѣтскій абсолютизмъ. Процессъ этого церковнаго воспитанія власти прекрасно изображенъ въ трудѣ покойнаго академика Дьяконова: «Власть московскихъ государей».

И надо правду сказать, что наша верховная власть была мощнымъ культуртрегеромъ для своихъ подданныхъ. Въ странѣ первобытно земледѣльческой и только церковно-грамотной наши цари и императоры, по побужденіямъ государственной обороны и государственнаго престожа, насаждали при помощи иностранныхъ мастеровъ и высокую технику, и высокое искусство, и потребную науку. Культура была насажденіемъ сверху. Но только благодаря этому, такъ сказать, аристократическому методу культуры, Россія и была, по слову поэта «вздернута на дыбы» и дала эффектъ догона старшихъ европейскихъ собратьевъ, эффектъ Ломоносова, Пушкина, Достоевскаго, Толстого, т. е. эффектъ не только европейски равной, но и міровой культуры. Разъ достигнутый міровой уровень культуры теперь сталъ уже надежной опорой для дальнѣйшихъ стремленій. Теперь есть по чему равняться поднимающимся широкимъ демократическимъ силамъ. Въ культурѣ вѣдь главное — не въ экстенсивности, а въ интенсивности.

Рядъ частныхъ сторонъ государственнаго, правового и социальнаго строя древней Россіи открылъ на себѣ вліяніе образцовъ и идей византійской церковности. Блестящій анализъ этой матеріи въ примѣненіи къ домонгольскому періоду далъ Ключевскій, показавшій, какъ преобразовывалось по Номоканону

иаше право — уголовное, гражданское, имущественное, обязательственное, семейное, брачное, какъ возвышалась женщина, какъ таяла холопская неволя, обуздывалась кабала ростовщичества и т. п. Анализъ Ключевскаго примѣнимъ въ извѣстной мѣрѣ и ко всей старорусской эпохѣ; и къ Судебнику Ивановъ III и IV-го и даже къ Уложенію Алексѣя Михайловича. Правда, въ этой полосѣ византійскихъ вліяній есть и обратная сторона: — напр., внесеніе къ намъ карательной жестокости, вмѣсто прежняго битья по карману. Всѣ знаютъ, какъ епископы убѣждали «насковаго князя» Владимира ввести смертную казнь для уголовныхъ.

Роль церкви огромна и въ области матеріальной культуры, въ сферѣ народно-хозяйственной и государственно-колониальной. Церкви и особенно монастыри, обезпеченные въ дрезней Руси почти единственной тогда натуральной валютой — земельными угодьями, приняли гигантское участіе въ хозяйственномъ строеніи русской земли наряду со всѣми служилыми и тяглыми классами населенія. Они колонизовали пѣсные дебри и болота, подымали земельную новь, насаждали промыслы и торговлю. Къ XVI в. церквамъ и монастырямъ принадлежала одна треть всей государственной территоріи съ правами судить и рядить сидѣвшее на ней населеніе, хозяйствовать, собирать подати и поставлять рекрутовъ. Это было раздѣленіе съ центральной властью труда государство-ванія, это былъ какъ бы особый громаднѣйшій удѣлъ или штатъ въ общемъ тѣлѣ

государства. То специфическое, что въ связи съ этимъ дѣлали церковныя силы, заключалось не въ хозяйствованіи и государствованіи, а въ христіанизациі и черезъ то руссификаціи инородцевъ, стоявшихъ на низшей ступени культуры въ сравненіи съ христіанской Россіей.

Но самое специфическое, самое прямое и въ то же время универсальное вліяніе Церкви, конечно, относится къ области просвѣщенія и воспитанія народнаго міровоззрѣнія, т. е. къ самой душѣ культуры. Это для Россіи фактъ общій не только со всѣмъ средневѣковымъ Западомъ, но и съ многими странами Востока. Віра и культъ требовали минимальной грамотности, книжности и искусства и при томъ въ широкихъ общенародныхъ масштабахъ. Школа, книга и наука были столѣтіями почти исключительно церковными. И все литературное и умственное творчество или было прямо церковнымъ или проникнуто церковнымъ духомъ. Міръ другихъ искусствъ, доступныхъ древней Руси, также естественно былъ почти всецѣло міромъ религіознымъ. На алтарь церковнаго культа принесены были всѣ усилія меценатовъ и творцовъ. Архитектура, живопись и музыка воплотились въ памятникахъ чисто церковныхъ. Здѣсь исторія русскаго національнаго искусства почти совпадаетъ съ церковной археологіей. Міровой вершиной достижений въ этой сферѣ является наша древне-русская икона — шедевръ мистически чарующей неземной красоты.

Къ просвѣщенію церковному привившему народу элементъ общей культуры,

присоединялось и все разнообразіе чисто духовныхъ, въ собственномъ смыслѣ религіозныхъ вліяній церкви на совѣсть и душу націи. Воспитательный результатъ этихъ просвѣтительныхъ и духовническихъ вліяній церкви отложился въ православномъ интимномъ ликѣ русской народкой души. Она пропиталась главными стихіями православія: аскетизмомъ, смиреніемъ, сострадательнымъ братолюбіемъ и эсхатологической мечтой о праведномъ, сіяющемъ умной красотой градѣ Божіемъ.

Эта робкая душа, напуганная злобщей западно-русской уніей 1591 г. въ Брестъ-Литовскѣ (роковой городъ въ исторіи Россіи!), угрозой латинства въ смутное время и надвигающейся волной латино-польской культуры при царѣ Алексѣѣ Михайловичѣ, метнулась въ расколъ старообрядчества, убѣжала въ лѣса и подполье и закрѣпилась тамъ подъ впечатлѣніями совершенно чуждой и жутикой для нея стихіи Петровской реформы и новаго европейскаго просвѣщенія. Дѣтски искреннее чутье этой души не обмануло ее. Съ Петромъ пришло на Русь и воцарилось на ней совершенно иное просвѣщеніе, идущее отъ иного корня, имѣющее иное основаніе. Тамъ... цѣлью было небо, здѣсь земля. Тамъ законодателемъ былъ Богъ, здѣсь автономный человѣкъ съ его мощью научнаго разума. Тамъ критеріемъ поведенія было мистическое начало грѣха, здѣсь — хотя и утонченная, но въ концѣ концовъ утилитарная мораль общежитія. Петръ сдѣлалъ Россіи прививку великихъ переживаній Возрожденія и

Гуманизма и она блестяще удалась. Через 50 лѣтъ мы имѣли русскую Академію Наукъ въ лицѣ Ломоносова, а черезъ 100 лѣтъ — Пушкина. Пушкинъ какъ зачарованный близнецъ, какъ двойникъ-солнце, всѣмъ существомъ былъ устремленъ къ Петру. Онъ выязилъ этимъ свое мистическое сродство съ Прометеевскимъ, человѣческимъ, только человѣческимъ гениемъ Петра. Пушкинъ былъ величайшимъ изъ племени гнѣзда Петрова, адекватнымъ порождениемъ его неосознанной гуманистической религіи. Петръ мечталъ дать Россіи европейскую интеллигенцію, и онъ далъ ее въ лицѣ Пушкина. Въ Пушкинѣ свершились всѣ пріобрѣтенія Возрожденія и вѣка Просвѣщенія. Онъ сталъ непререкаемымъ и неотмѣняемымъ доказательствомъ европейской природы и европейскаго призванія русскаго гения. Ни мелкіе и завистливые враги послѣдняго на Западѣ, ни свои услужливые медвѣди послѣ Пушкина не въ силахъ увести насъ изъ Европы. Кто то большій могъ бы это сдѣлать (если бы это было для чего-то нужно), но говорить объ этомъ смѣшно.

Въ Пушкинѣ для русской культуры зафиксированъ не только русскій языкъ какъ орудіе культуры мірового калибра.

Въ кемъ зафиксировался самый духъ европейской секуляризаціи. Пушкинъ это свѣтскій, въ классической чистотѣ латинскій гений. Съ этой стороны европейцы его не чувствуютъ и не примѣчаютъ, какъ не примѣтенъ и прозраченъ воздухъ, который насъ объемлетъ, такъ Пушкинъ конгеніаленъ европейскому лапидизму. Съ этой стороны Пушкинъ сталъ

навсегда закрѣпленіемъ и свѣтскости русской культуры, олимпійски совершеннымъ носителемъ пафоса Возрожденія, неповторимымъ, какъ и вообще неповторимъ пафосъ возрожденія въ XX вѣкѣ. Въ этомъ отношеніи Пушкинъ есть какъ знаменательное начало нашего европеизма, такъ и нѣкоторый конецъ этого неповторимаго стиля.

Уже у современниковъ Пушкина — Лермонтова и Гоголя — слышны инныя, саднящія ноты въ творчествѣ. Чѣмъ дальше, тѣмъ этихъ диссонансовъ больше во всѣхъ духовно-культурныхъ переживаніяхъ русскаго интеллектуальнаго слоя. Есть, конечно, въ литературѣ и пушкинская линія. Ее можно различно пролагать черезъ Фета, Тургенева, Чехова до Куприна и Буника. Но конфликтъ Гоголя и Бѣлинскаго открылъ серію моральныхъ драмъ и страстной борьбы въ душѣ русской интеллигенціи и ея корифеевъ-творцовъ. Въ разныхъ измѣреніяхъ, въ разной постановкѣ — все время, русскую культуру, ея духовную глубину будоражатъ трагическіе, прозванные «проклятыми», вопросы. Изъ области чистой мысли, гдѣ ихъ воплощаютъ Толстой и Достоевскій, они бурями прокосятся надъ областями общественности и политическаго идеализма. Трагизмъ, кричащій трагизмъ, охватываетъ русскую интеллигентную душу. О классической безоблачности Пушкина нѣтъ и помину. Съ ней прямо враждуетъ, какъ съ чѣмъ то чужимъ, сначала гимназически-раціоналистическая писаревщина, а затѣмъ сектантски моралистическое народничество, да по пути и толстовство.

Царственное спокойствіе Пушкинскаго культурослужителя и вмѣстѣ съ нимъ косномедлительное государственное культурослужительство вызываютъ фанатическую вражду въ цѣлыхъ поколѣніяхъ душъ, алчущихъ безмѣрной правды соціальной, жаждающихъ освѣщающихъ катастрофы и революцій и вѣрующихъ въ апокалипсисъ совершенно новой жизни на землѣ съ утѣшеніемъ всѣхъ униженныхъ и оскорбленныхъ. Стремятся къ этому герончески, аскетствуя внутренно и даже по внѣшности, истаявая отъ альтруизма, жертвуя личнымъ благополучіемъ за счастье меньшей братіи.

Что все это, какъ не знакомыя намъ существенныя черты воспитанной древнерусскимъ Православіемъ русской національной души. Это ея — аскетизмъ, смиреніе, сострадательная любовь и исканіе града нездѣшняго въ своеобразномъ преломленіи сквозь новое внѣрелигіозное, свѣтское европейское міровоззрѣніе. Она вырвалась изъ подъ слуда эта тысячелѣтняя оправославленная русская душа и запечатлѣла своимъ трагически мистическимъ, почти апокалиптическимъ тономъ всю новую русскую культуру, чѣмъ и привлекаетъ къ себѣ подсознательно вниманіе всего міра, какъ что-то необычайное, какъ нѣкая музыка будущаго (Шпенглеръ, Графъ Кейзерлингъ).

Отдавъ свои огненные, пылкіе элементы предъ реформой Петра старообрядческимъ захолюстьямъ и тайникамъ нѣсколько обезсиленная русская православная душа раздавлена была превосходящей системою Новаго просвѣщенія. Она даже не могла не эволюціонировать

внѣшне подъ воздѣйствіемъ Просвѣщенія. Православіе новой латино-схоластической школы, новыхъ храмовъ и живописи въ стилѣ барокко и ренессанса, новой оперной музыки, свѣтское, государственное православіе, встревоженное научно-протестантскими проблемами, модернизированное задачами внутренней мисіи. Вотъ результатъ этой эволюціи.

Одновременно съ этимъ православіе на своей не захватываемой историческимъ и культурнымъ движеніемъ глубинѣ, оставалось, конечно, кристально законченнымъ и неподвижнымъ и не принимало въ себя новаго стиля. Типы русскихъ святыхъ, этихъ точныхъ зеркалъ максимальнаго православія и въ XVIII и въ XIX вѣкѣ, ничѣмъ по существу не отличались отъ героевъ киево-печерскаго подвижничества XI вѣка. Преподобный Серафимъ и Пушкинъ современники, но другъ друга не знавшіе и другъ въ другъ не нуждавшіеся. Какъ бы жители двухъ разныхъ планетъ. Это ли не доказательство внѣ-православности Пушкина?!

Но отмѣченные судьбы русской православной души въ послѣдніи вѣка русскаго европеизма относятся къ сферѣ спеціально церковной. Мірская православная душа, какъ бы проживъ въ молчаніи и недоумѣніи XVIII вѣкѣ, вѣкѣ своей учёбы, получивъ внѣшній аттестатъ зрѣлости, начала давать себя чувствовать и на поверхности культурнаго творчества. Чужестранный мистицизмъ конца XVIII и начала XIX в. былъ только подготовительной школой. Въ 40-е годы уже начинается прорывъ свѣтско-православна-

го творчества. Гениально богословствует Хомяковъ и сгораетъ отъ изверженія аскетическаго вулкана изъ его православной души Гоголь. Язычески чарующій Пушкинъ магіей своего совершенства какъ бы закупорившій всѣ возможности для православной мистики, словно напугалъ православныя души послѣднимъ удушеніемъ. И онѣ взбунтовались и вырвались изъ своей глубины, завопіяли *de profundis*. Достоевскій смолodu возненавидѣвшій живого Бѣлинскаго, за его антиправославіе, преклонился однако предъ Пушкинымъ. Почему? Да потому, что Достоевскій былъ не просто стильнымъ православнымъ, а православнымъ новаго стиля, «розовымъ христіаниномъ» по злой характеристикѣ К. Леонтьева, пророчески дерзновенно соединившимъ въ своей совѣсти челоѣческую правду культуры и божественную правду христіанства. Онѣ призналъ Пушкина, ибо Пушкинъ внѣправославенъ, но не антиправославенъ. И у Достоевскаго, подняющаго русскій творческій синтезъ на необычайную высоту, сочетавшаго православныя основы своей души съ высшими и подлинными цѣнностями европейской культуры, нашлись силы восторженно возрадоваться и поклониться Пушкину, ибо Пушкинъ далъ намъ живое слагаемое для искомаго синтеза. Безъ него не къ чему было бы приложить то православное содержаніе, которое Достоевскій носилъ въ душѣ для міровыхъ, а не узко конфессіональныхъ цѣлей. Толстой уже не вынесъ этой задачи синтеза. Онѣ пожертвовалъ культурой, а съ ней и Пушкинымъ. Его

разѣла укусная кислота аскетизма и состраданія, безъ надлежащаго въ православномъ смыслѣ смиренія и мистики апокалипсиса. Творчество Толстого сложилось также на внутреннемъ землетрясеніи православной стихіи его души, только осложненной свойственнымъ русскому типу рационализмомъ. Вл. Соловьевъ, синтетикъ и модернизованный христіанинъ уже не гармонировалъ душой съ Пушкинымъ, потому что возглавлялъ современное намъ поколѣніе культурныхъ работниковъ, параллельно съ лаическими культуриками, сознательно и планомерно взявшихся за синтезъ православія и современности. Богословскому уму Соловьева слишкомъ уже ясны языческіе корни драмы Пушкина, возвратъ къ которому совершенно закрытъ для элигоновъ соловьевства.

Не просто православные резонаисы, а уже специальное православное теченіе въ русской культурѣ, въ ряду другихъ теченій, настолько сильно и талантливо сложилось до революціи, и сейчасъ имѣетъ свое продолженіе и своихъ послѣдователей, что уместенъ вопросъ о его судьбѣ въ новой освобожденной Россіи.

Будетъ ли русская культура религиозной въ смыслѣ Гоголя, Толстого, Достоевскаго, Вл. Соловьева, С. и Е. Трубецкихъ, Леонтьева, Розанова, Мережковского, Бердяева, Новгородцева? Какое же можетъ быть въ томъ сомнѣніе? Развѣ мы Иваны Непомнящіе? Но это не значитъ, что русская земля превратится въ принудительный, охраняемый полицией, православный монастырь. Нѣкоторые наши молодые націоналисты, не

зная науки и опыта прошлаго, грезять о конфессіональной государственности. Это кошмаръ, къ счастью просто невозможный въ атмосферѣ современности и прямо кошунственный съ христіанской точки зрѣнія.

Будеть просто свободное соревнованіе на поприщѣ культурнаго творчества, талантовъ и группъ православныхъ, инако вѣрующихъ и невѣрующихъ.

И позвольте мнѣ лично, какъ православному, высказать въ заключеніе на-

дежду, что мы въ этомъ конкурсѣ побѣдимъ. Доказательство? Оно уже есть. Когда нить аскетическаго православнаго идеализма, какъ нѣкое отрицательное электричество проведена была отъ XVII в. подъ спудомъ XVIII къ полозинѣ и концу XIX-го и соединилась съ нитью положительнаго электричества, идущей изъ Европы черезъ Петра и Пушкина, — вы сами знаете, какой это взрывъ свѣта и блеска!

А. КАРТАШЕВЪ.

МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ*).

1. Къ проблемѣ свободы можно подходить съ разныхъ сторонъ и она связана со всѣми философскими дисциплинами.**). Я принужденъ ограничить свою тему разсмотрѣніемъ основныхъ метафизическихъ апорій, къ которымъ приводитъ постановка проблемы свободы. Прежде всего нужно установить отношеніе моей темы къ традиціонно-школьному вопросу о свободѣ воли. Когда трактуется вопросъ о свободѣ воли, по преимуществу психологическій и этический, то вопросъ о свободѣ не ставится во всей глубинѣ и сама постановка его предполагаетъ рѣшеннымъ, что свобода есть избирающая воля. Ученія о свободѣ воли, теологическія и философскія, были искажены утилитарнымъ отношеніемъ къ проблемѣ, практическимъ желаніемъ доказать нравственную вѣняемость и наказуемость человѣка. Свобода воли очень нужна для уголовна-

го права, какъ нужна была для обоснованія загробнаго возмездія. Замѣчательно, что крайніе сторонники свободы воли были нерѣдко врагами свободы духа, свободы совѣсти. Наиболѣе авторитарныя формы религіознаго сознанія базировались на свободѣ воли. Лютеръ же обосновывалъ религіозную свободу на радикальномъ отрицаніи свободы воли. Меня будетъ интересовать проблема свободы внѣ этихъ утилитарныхъ безпокойствъ, — проблема свободы духа, какъ начала, лежащаго въ первоосновѣ бытія. Мы увидимъ, что свободу нельзя изъ бытія вывести и на бытіи обосновать. Менѣе всего моя тема будетъ темой психологической. Проблему свободы нельзя трактовать статически, — ее можно трактовать лишь динамически, изслѣдуя разныя состоянія и стадіи свободы. Такъ дѣлалъ Бл. Августинъ, который говорить о *libertas minor* и *libertas major* и учить о трехъ состояніяхъ Адама въ отношеніи свободы — *posse non peccare*, *non posse non peccare* и *non posse peccare*. Отъ Бл. Августина идетъ то ученіе о свободѣ человѣка, которое признаетъ за человѣкомъ свободу для зла, но отрицаетъ за нимъ свободу для добра. Свобода имѣетъ свою внутреннюю диа-

*) Докладъ, прочитанный по французски на философскомъ конгрессѣ въ Варшавѣ, который былъ въ сентябрѣ 1927 г.

**) Проблему свободы я трактовалъ въ своихъ книгахъ: «Философія свободы», «Смыслъ творчества», «Міросозерцаніе Достоевскаго», «Смыслъ Исторіи», и въ только что вышедшей книгѣ «Философія Свободнаго Духа».

лектику, свою судьбу, которую и нужно изслѣдовать.

Свобода понимается въ двухъ разныхъ смыслахъ и въ обыденной рѣчи и въ философскомъ познаніи. И въ обыденной рѣчи это различіе даже болѣе явственно, чѣмъ въ философіи. Есть двѣ свободы. Есть свобода первая, ирраціональная, свобода выбора добра и зла, свобода, какъ путь, свобода, которая завоевывается, а не которую завоевываютъ, свобода, которой принимаютъ Истину и Бога, а не та, которую получаютъ отъ Истины и Бога. Это и есть свобода, какъ индетерминизмъ, какъ безосновность. Есть вторая свобода, свобода разумная, свобода въ истинѣ и добрѣ, свобода, какъ цѣль и высшее достиженіе, свобода въ Богѣ и отъ Бога полученная. Когда мы говоримъ, что такой-то человѣкъ достигъ свободы, потому что высшая природа побѣдила въ немъ низшую природу, потому что разумъ овладѣлъ въ немъ страстями, духовное начало подчинило себѣ душевную стихію, то мы говоримъ о второй свободѣ. И о второй свободѣ говорятъ евангельскія слова: «познаете Истину и Истина сдѣлаетъ васъ свободными». Тутъ свобода дается Истиной, она не изначальна. Это не та свобода, черезъ которую человѣкъ приходитъ къ Истинѣ. А когда мы говоримъ, что человѣкъ свободно избралъ себѣ путь жизни и свободно идетъ по этому пути, мы говоримъ о первой свободѣ.

Греки не знали первой свободы, свободы лежащей въ первоосновѣ жизненнаго пути, свободы предшествующей разуму и познанію истины, они знали лишь

вторую свободу, свободу разумную, свободу, которую даетъ познаніе истины. Такъ понималъ свободу Сократъ. Пониманіе свободы, какъ индетерминизма, было чуждо греческому сознанію. Все міросозерцаніе древняго грека влечетъ его къ пониманію свободы, какъ разума, какъ побѣды надъ хаосомъ. Діонистическое начало не есть начало свободы. Грекъ боялся безконечности, въ свободѣ же, какъ бездонномъ, ирраціональномъ, индетерминированномъ началѣ, есть страшная безконечность, возможность торжества хаоса. Для грека такая свобода была матеріей. Истинная свобода есть торжество формы. Міросозерцаніе грека было статическимъ, оно было эстетическимъ созерцаніемъ міровой гармоніи. Динамики, связанной съ свободой, греки не понимали. Это была граница ихъ сознанія. Интересно, что только Эпикуръ признавалъ свободу, какъ индетерминизмъ, и связывалъ ее со случаемъ. Греческій идеализмъ былъ неблагоприятенъ свободѣ. Греческое сознаніе было поражено зависимостью человѣка отъ Бога или боговъ, отъ судьбы, которой и боги подвластны. Лишь въ христіанскую эпоху міровой исторіи раскрылась настоящимъ образомъ и первая свобода, свобода ирраціональная, связанная не съ формой, а съ первичной матеріей жизни. И съ этимъ пониманіемъ свободы связана идея грѣхопаденія. Принятіе идеи грѣхопаденія есть принятіе той истины, что въ основѣ мірового процесса лежитъ первая ирраціональная свобода.

Трудность для философскаго познанія, основаннаго на категоріяхъ греческой

мысли, понять первую иррациональную свободу, совершенный индетерминизмъ, заключается въ томъ, что о ней невозможно выработать рациональнаго понятія. Всякое рациональное понятіе о свободѣ есть ея рационализація, а рационализація есть ея умерщвление, какъ вѣрно говорить Бергсонъ. Изначальная тайна свободы есть граница для рациональнаго познанія. Но установка такого рода границъ не есть отказъ отъ познанія, не есть агностицизмъ, — это есть достиженіе познанія. То, что Кардиналъ Николай Кузанскій, одинъ изъ величайшихъ мыслителей Европы, называетъ *docta ignorantia*, ученое незнаніе, есть завоеваніе познанія. Возможно и знаніе объ иррациональномъ, но знаніе объ иррациональномъ имѣетъ иную структуру, чѣмъ знаніе о рациональномъ. То новое, что внесла германская философская мысль по сравненію съ греческой философской мыслью, и была постановка проблемы познанія иррациональнаго, какъ первоосновы бытія. И это коренилось въ германской мистикѣ, въ которой зачалась германская философія. Свобода не можетъ быть познана черезъ статическія понятія. Свобода есть динамика и можетъ быть познана лишь динамически. И приближаетъ насъ къ тайнѣ свободы лишь изслѣдованіе динамики свободы, ея внутренней діалектики.

2. Динамика свободы ведетъ къ трагедіи ея самоистребленія. Первая иррациональная свобода порождаетъ изъ своихъ нѣдръ зло. Въ ней нѣтъ никакихъ гарантій, что она сотворитъ добро, что она придетъ къ Богу, что она сохранитъ

себя. Первая, иррациональная свобода обладаетъ роковымъ свойствомъ истреблять себя, переходить въ свою противоположность, порождать необходимость. Когда свобода вступаетъ на путь зла, она теряетъ себя, попадаетъ во власть созданной ей необходимости. Человѣкъ дѣлается рабомъ природы, низшихъ страстей. Первая, иррациональная свобода таитъ въ себѣ возможность анархіи и въ жизни отдѣльной души и въ жизни обществъ. Свобода формальная, безпредметная, ничего себѣ не избирающая, равнодушная къ истинѣ и добру, ведетъ къ распаденію человѣка и міра, къ рабству стихіямъ и страстямъ. Природная необходимость есть уже вторичное образованіе, въ основѣ котораго лежитъ первичная свобода. Необходимость есть дитя свободы, но свободы ложно направленной, въ которой самоутвержденіе частей міра ведетъ къ ихъ взаимному пораженію. Первая свобода, взятая сама по себѣ, безсильна сохранить и утвердить свободу, она всегда подвергается ея опасности гибели. Это и привело къ отрицанію ея Бл. Августиномъ, къ утѣсненію ея Св. Томой Аквинатомъ, для котораго свобода, не подчиненная истинѣ, не детерминированная къ добру, есть несовершенство, дефектъ. Вторая свобода, свобода разумная, свобода въ истинѣ и добрѣ, ведетъ къ отождествленію свободы съ истиной и добромъ, съ разумомъ, къ принудительной добродѣтели, къ детерминизму добра и порождаетъ религіозную или социальную организацію, въ которой свобода оказывается дитятейю необходимості. Если первая

свобода ведетъ къ анархіи, то вторая свобода ведетъ къ теократической или коммунистической деспотіи. Вторая свобода есть свобода содержательная, предметная, подчиненная истинѣ и добру. Но сама по себѣ взятая, она отрицаетъ свободу выбора, отрицаетъ свободу совѣсти, ведетъ къ принудительной организации жизни. Такимъ образомъ свобода отождествляется или съ божественной необходимостью (въ теократіяхъ) или съ соціальной необходимостью (въ коммунизмѣ). Если свобода въ первомъ смыслѣ несетъ въ себѣ опасность истребленія свободы самимъ человѣкомъ, его произволомъ, то свобода во второмъ смыслѣ несетъ въ себѣ опасность вообще отрицанія свободы человѣка. Вторая свобода въ сущности есть свобода Бога, мірового духа, мірового разума, свобода организованнаго общества, но не свобода человѣка. Истина (или то, что почитаютъ за истину) организуетъ свободу, но нѣтъ свободы въ припятіи Истины. Вторая свобода не знаетъ того, что гениально выразилъ Достоевскій въ словахъ Великаго Инквизитора Христу: «Ты возжелалъ свободной любви человѣка, чтобы онъ свободно пошелъ за Тобой, прельщенный и плѣненный Тобой». Высшую, окончательную свободу я могу получить только отъ Истины, но Истина не можетъ быть насиліемъ и принужденіемъ меня, — принятіе Истины предполагаетъ мою свободу, мое свободное къ ней движеніе. Свобода есть не только цѣль, но и путь. Нѣмецкій идеализмъ начала XIX вѣка (Фихте, Гегель), монистическій по своему типу, вдохновился пафосомъ свободы,

но въ сущности не зналъ свободы человѣка, зналъ лишь свободу Божества, мірового я, мірового Духа. Первая свобода сама по себѣ ведетъ къ самоистребленію свободы. Вторая же свобода сама по себѣ есть изначальное отрицаніе свободы человѣка. Въ этомъ трагедія свободы, изъ которой какъ будто не видно никакого выхода. Свобода побѣждается или анархіей стихій и страстей, или необходимостью, или благодатью.

Философы обыкновенно ставятъ въ центрѣ проблемы свободы отношенія между свободой и необходимостью и въ этомъ видятъ главную трудность проблемы. Но въ дѣйствительности самой большой трудностью въ проблемѣ свободы является отношеніе между свободой и благодатью, между свободой человѣка и всемогуществомъ Бога, свободой Бога. Исторія религіозной и богословской мысли Запада полна спорами, связанными съ проблемой отношеній между свободой и благодатью. Вопросъ часто ставится такъ: если есть Богъ, если Богъ всемогущъ и свободенъ, если на міръ и человѣка дѣйствуетъ Божья благодать, то какое мѣсто остается для человѣческой свободы? Человѣкъ можетъ еще укрыться отъ необходимости природы, но куда укрыться отъ мощи Божества, отъ дѣйствія энергій Божества на человѣка? Эта проблема, мучившая бл. Августина, достигаетъ предѣльной остроты въ сочиненіи Лютера «De servo arbitrio», направленномъ противъ Эразма. Лютеръ не только отрицаетъ свободу человѣка, но считаетъ нечестивой самую мысль о такой свободѣ. Существуетъ ли свобода

человѣка не только въ смыслѣ свободы отъ окружающей его природы и отъ его собственной природы, но и въ смыслѣ свободы отъ Бога? Если первая свобода поглощается расколовшейся стихійной и страстной природой, то вторая свобода поглощается благодатью, мощью Божества. Свободы человѣка нѣтъ ни въ томъ случаѣ, если онъ зависитъ отъ всемогущей природы, ни въ томъ случаѣ, если онъ зависитъ отъ всемогущаго Божества. Мы увидимъ, что нѣтъ свободы человѣка и въ томъ случаѣ, если онъ зависитъ отъ самого себя, отъ своей собственной природы, ибо природа человѣка есть часть природы міра. Человѣческая свобода какъ бы раздавливается высшей, средней и низшей природой. Теологи говорятъ, что человѣкъ дѣлается свободнымъ, приобретаетъ свободу отъ дѣйствія благодати. Лишь облагодатствованная человѣческая природа можетъ быть названа свободной. И въ этомъ случаѣ рѣчь идетъ о второмъ пониманіи свободы. Это есть свобода, которую даетъ Истина. Истина и есть энергія, дѣйствующая на человѣка и освобождающая его. Но свободенъ ли человѣкъ въ отношеніи къ Истинѣ, въ отношеніи къ благодати, есть ли свобода предшествующая дѣйствию благодати, есть ли свобода принимающая Истину и благодать? Есть ли духовная жизнь, определяющая судьбу человѣка, — взаимодействие свободы и благодати? Христіанская теологія въ преобладающихъ своихъ формахъ учитъ о воздѣйствіи свободы и благодати. Но свобода утверждается тутъ, чтобы установить отвѣт-

ственность человѣка и заслугу человѣка. Свобода не является тутъ творческой силой, она есть лишь рецепція благодати. Если же поставить эту проблему объективно и не со стороны человѣка, то непонятно какимъ образомъ можетъ быть оправдана свобода человѣка. Свобода человѣка имѣетъ свой источникъ въ Богѣ и рѣшеніе проблемы отодвигается. Если Богъ самъ полагаетъ свободу человѣка и человѣкъ долженъ сознавать зависимость своей свободы отъ Бога, то въ сущности есть лишь свобода Бога и нѣтъ свободы человѣка. Также нѣтъ въ подлинномъ смыслѣ слова свободы человѣка, если она зависитъ отъ социальной и природной среды, если она полагается организацией извне. И мы стоимъ передъ вопросомъ: можно ли обосновать свободу человѣка на самомъ человѣкѣ, на его человѣческой природѣ, на внутреннемъ источникѣ, который остается человѣческимъ? Если глубина человѣка уходитъ въ Божество и тамъ нужно искать свободы, то свобода будетъ божественной, а не человѣческой. Но есть ли глубина человѣческой природы, которая могла бы обосновать человѣческую, именно человѣческую свободу?

3. Пытались обосновать свободу человѣка на субстанціальности человѣческой души. Человѣческая душа есть субстанція и свобода есть то, что определяется изнутри субстанции, изъ теоретической субстанціальной мощи, а не извне. Такого рода обоснованіе свободы свойственно спиритуализму. И наиболѣе замѣчательное ученіе о свободѣ, обоснованное спиритуалистически, на идеѣ

субстанции, принадлежит русскому философу Л. М. Лопатину и развито имъ во II томѣ его «Положительныхъ задачъ философіи». Къ этому типу философскаго рѣшенія проблемы принадлежитъ Менъ де Биранъ. Такого рода спиритуализмъ защищаетъ свободу человѣка, выводѣе ее изъ внутренней духовной энергіи человѣческой природы, и въ этомъ какъ будто бы имѣетъ преимущество передъ идеалистическимъ монизмомъ, который всегда утверждаетъ свободу Божества или мірового духа, но не человѣка. Когда Гегель опредѣляетъ свободу въ словахъ: *Freiheit ist bei sich selbst zu sein*, то въ сущности у него въ такомъ состояніи (*bei sich selbst zu sein*) можетъ находиться лишь міровой духъ, но не человѣкъ. Для спиритуализма Лопатинскаго типа, который есть плюрализмъ, а не монизмъ, свобода есть особая форма внутренней причинности, причиненіе изъ субстанціальной мощи. Свобода въ концѣ концовъ есть детерминизмъ, но детерминизмъ изнутри, изъ самыхъ субстанцій, а не изъ ихъ соотношеній. Но плюралистическій спиритуализмъ также не рѣшаетъ проблемы свободы, какъ и моническій идеализмъ. Ученіе о субстанціяхъ совсѣмъ не благоприятно для свободы. Если свобода опредѣляется моей природой, моей субстанціей, то она детерминирована этой субстанціальной природой. Если я опредѣляюсь моей природой, то это такая же форма детерминизма, какъ если я опредѣляюсь внѣ меня находящейся природой. Быть рабомъ собственной природы есть не большая свобода, чѣмъ быть рабомъ какой-либо

чужой природы. Такимъ образомъ въ субстанціальной природѣ находятъ дно, основаніе свободы, въ то время какъ свобода бездонна и безосновна. Свобода, которая не имѣетъ дна и основанія, которая ни въ чемъ не вкоренена, не можетъ быть вкоренена и въ субстанціяхъ, въ субстанціальной природѣ человѣка. Это ученіе уничтожаетъ ирраціональную тайну свободы. Свобода не опредѣляется природой, свобода опредѣляется собой природою. Субстанція есть категорія натуралистическая, но она выработана не естественными науками, которыя не нуждаются въ субстанціи, а натуралистической метафизикой.

Ученіе Канта и Шопенгауера объ умопостигаемомъ характерѣ, о свободѣ лежащей внѣ міра явленій заключаетъ въ себѣ ту долю истины, что свобода въ немъ не зависитъ ни отъ какой природы. Но ученіе это страдаетъ дуализмомъ, при которомъ свобода отнесена къ вещамъ въ себѣ и не имѣетъ никакого мѣста въ нашемъ мірѣ явленій. Тутъ вѣрно основное противоположеніе порядка свободы и порядка природы. Свобода не есть природа, не связана съ природой и не вкоренена въ природѣ. Къ свободѣ не примѣнны никакія опредѣленія, относящіяся къ природѣ, къ субстанціямъ. Свобода не имѣетъ никакихъ корней въ бытіи. Свобода человѣка не можетъ и исключительно опредѣляться Божественной благодатью. Свобода человѣка не можетъ имѣть источника и въ человѣческой природѣ, въ человѣческой субстанціи, и еще менѣе въ природѣ міра. Но тогда возможна ли и

мыслима ли свобода? Проблема свободы дѣлается необычайно трудной и апоріи представляются непреодолимыми. Разумъ имѣетъ соблазнъ отрицать свободу человѣка. А когда онъ мыслить свободу Бога, то склоненъ отождествлять ее съ божественной необходимостью. Въ бытіи какъ будто бы нѣтъ мѣста для свободы. И наиболѣе послѣдовательными философскими онтологіями были системы детерминизма. Монизмъ всегда детерминистиченъ и не находитъ мѣста для свободы. Павось свободы, предполагаетъ нѣкоторый дуализмъ, хотя и не онтологическаго характера дуализмъ. Осмысливаніе и обоснованіе свободы возможно лишь черезъ различіе духа и природы, черезъ установленіе иной качественности міра духовнаго, чѣмъ качественность міра природнаго. Традиционная спиритуалистическая метафизика не можетъ быть признана ученіемъ о духѣ, духовномъ мірѣ и духовной жизни, она есть форма натурализма, понимающая духъ, какъ природу, какъ субстанцію. Но духъ не есть природа, не есть субстанція, не есть реальность въ томъ смыслѣ, въ какомъ есть реальность природной міръ. Проблема свободы есть проблема духа и она не разрѣшима ни въ какой натуралистической метафизикѣ бытія.

4. Если свобода не можетъ быть вкоренена ни въ какомъ бытіи, ни въ какой природѣ, ни въ какой субстанціи, то остается только одинъ путь утвержденія свободы — признаніе, что источникомъ свободы является ничто, изъ котораго Богъ сотворилъ міръ. Свобода предшествуетъ бытію и опредѣляетъ собой

путь бытія. Она есть иной порядокъ, иной планъ, чѣмъ порядокъ, чѣмъ планъ бытія. Свобода реальна совсѣмъ не въ томъ смыслѣ, въ какомъ реаленъ міръ. Свобода раскрывается лишь въ опытѣ духовной жизни, она совсѣмъ не раскрывается въ опытѣ о мірѣ. Свободы нѣтъ не только въ опытѣ внѣшнемъ, но нѣтъ и въ опытѣ душевномъ, ея нѣтъ въ опытѣ о какой-либо природѣ. Природный міръ всегда детерминированъ, детерминированъ и душевный природный міръ. Лишь въ особомъ качествѣ духовнаго опыта пріоткрывается тайна свободы. Духовный міръ, отличный качественно отъ міра природнаго, въ который входятъ и наши тѣла и наши души, совсѣмъ не есть міръ кантовскихъ вещей въ себѣ. Совсѣмъ невѣрно было бы сказать, что жизни тѣлесная и душевная есть явленіе, а жизни духовная есть вещь въ себѣ. Это есть бесплодный дуализмъ, который приводитъ къ отрицанію самой возможности духовнаго опыта, что мы и видимъ у Канта, который не допускалъ возможности духовнаго опыта. Между тѣмъ какъ свобода раскрывается лишь въ духовномъ опытѣ и не только вторая, высшая свобода въ Истинѣ, но и первая, иррациональная, изначальная свобода. Только духовный опытъ раскрываетъ намъ то, что предшествуетъ бытію природнаго міра, приводитъ насъ въ соприкосновеніе съ бездоннымъ и безосновнымъ, не имѣющимъ основанія ни въ какомъ бытіи, ни въ насъ самихъ, ни въ мірѣ, ни въ Богѣ. Всѣ непреодолимые апоріи свободы связаны съ мышленіемъ, направленнымъ исключительно на при-

родный міръ, основнымъ признакомъ котораго является детерминированность. Но въ духовномъ мірѣ нѣтъ никакой природной детерминированности. Духовный міръ не есть высшая ступень природнаго міра, онъ не входитъ въ іерархію природнаго міра, онъ есть иное качественное состояніе, въ которомъ расплавляется природный міръ во всѣхъ своихъ ступеняхъ.

И вотъ въ духовномъ опытѣ раскрывается, что, если свобода въ чемъ либо вкоренена, то вкоренена она въ ничто, предшествующее всякому бытію, предшествующее міротворенію. Это и значить, что свобода есть бездонность и безосновность. Бездонность и безосновность уходятъ въ ничто. Это есть *Unground Я. Беме*. Это значить, что свобода связана съ потенціей, которая глубже всякаго оформленнаго и актуализованнаго бытія. Потенція бытія міра предшествуетъ самому бытію міра. Согласно ученію христіанской теологіи Богъ сотворилъ міръ изъ ничего. Это и значить, что Богъ сотворилъ міръ изъ свободы. Иначе это выражаютъ такъ, что Богъ сотворилъ міръ свободно и свободнымъ. Это не значить, что Богъ сотворилъ міръ изъ матеріи, какъ думали древніе греки, ибо ничто не есть матерія, но есть свобода. И если бы свобода была вкоренена въ бытіи, то свобода была бы только въ Богѣ и отъ Бога, т. е. свободы человѣка, свободы творенія не существовало бы. Но внѣ Бога есть ничто, изъ котораго Онъ творитъ міръ, и въ ничто источникъ. Свободное ничто — внѣ Бога Творца катафетической теологіи, но она внутри

неизрѣчнаго Божества апофатической теологіи. Изъ этой свободы ничто исходитъ согласіе на само міротвореніе, оно раздается изъ таинственныхъ нѣдръ потенціи. Первичная, ирраціональная свобода есть чистая потенція, въ ничто заложенная. И мы ощущаемъ въ себѣ это свободное ничто. Мы дѣти Божьи и дѣти свободного ничто. Вторая же свобода, свобода въ Истинѣ и отъ Истины полученная, иная. Вторая, высшая свобода есть преображеніе и просвѣтленіе этой темной свободы и этого ирраціональнаго ничто черезъ творческую Божию идею о человѣкѣ и космосѣ, черезъ соѣтъ Логоса, черезъ дѣйствіе Божьей благодати. Это преображеніе и просвѣтленіе достигается взаимодействіемъ Божьей творческой силы и Божьей благодати и самой изначальной свободы, оно есть результатъ дѣйствія благодати на свободу изнутри, безъ насилія и принужденія. Первая свобода есть свобода потенціальная, есть возможность противоположнаго. Вторая свобода есть свобода актуальная, есть осуществленіе Истины, просвѣтленіе тьмы. Второй свободы не существуетъ безъ первой свободы. Мы уже видѣли, вторая свобода, сама по себѣ взятая, вырождается въ тиранію и не преодолеваетъ трагедіи свободы. Высшая свобода человѣка есть не природа человѣка, не субстанція человѣка, а Божья идея о человѣкѣ, образъ и подобіе Божье въ человѣкѣ.*) Личность есть не природная индивидуальность человѣка, а Божья идея.

*) Объ этомъ очень хорошо говоритъ Н. Лосскій въ своей книгѣ «Свобода воли».

Но осуществление Божьей идеи о человеке предполагает действие свободы в ничто заложенной. И только христианство знает тайну примирения двух свобод и преодоления трагедии свободы. Это есть действие благодати на нашу свободу, ее просветление изнутри.

5. Съ свободой, какъ потенціей, предшествоющей всякому бытію, какъ заложенной въ безднѣ ничто, связана возможность новаго въ мірѣ, возможность творчества. Возможность измѣненія и развитія въ мірѣ восходитъ къ свободѣ. Лишь на поверхности, на плоскости природнаго міра мы видимъ развитіе. Но эволюціонная теорія совершенно безсильна понять источники развитія въ мірѣ. Понять это можно лишь перейдя отъ горизонтальнаго движенія къ движенію вертикальному. Въ измѣреніи глубины, по вертикали происходитъ творчество изъ свободы, изъ бездонной потенціи и затѣмъ проецируется оно на плоскости, какъ развитіе. За всякимъ развитіемъ въ мірѣ скрыты творческіе акты, творческіе же акты предполагаютъ свободу, свобода же предполагаетъ бездонность потенціи и упирается въ ничто. Безъ потенціи, безъ ничто въ мірѣ не бываетъ измѣненія, не бываетъ развитія, не бываетъ творчества. Ученіе Аристотеля о потенціи и актѣ заключаетъ въ себѣ великую истину, но легко искажаемую и истолковываемую ограниченно. Грекъ боялся безконечности (апейронъ) и потому часто неірно истолковывалъ значеніи потенціи, что потомъ перешло и въ схоластику. Въ потенціи больше, чѣмъ въ актѣ, въ потенціи есть беско-

нечность, въ актѣ же всегда есть ограниченіе. Безконечность потенціи есть источникъ свободы и творческаго измѣненія, новизны въ мірѣ. Актуализированное бытіе міра есть конечная и ограниченная сфера по сравненію съ безграничностью и безконечностью потенціи, бездны, лежащей подъ бытіемъ, глубже его. Эволюція въ мірѣ представляется намъ детерминированной, опредѣленной взаимодействіемъ міровыхъ силъ и ихъ перераспределеніемъ. Но творчество не детерминировано, творчество въ извѣстномъ смыслѣ всегда есть творчество изъ ничего, т. е. изъ свободы. Творчество свободное и есть недетерминированное творчество, възывающееся въ міровыя силы и ихъ измѣняющее, а не опредѣляемое ими. Только потому и можно сказать, что въ жизни человека и жизни міра есть великія возможности, возможности новой жизни и новаго міра. Детерминистическій эволюціонизмъ есть консервативное міросозерцаніе. Консервативенъ дарвинизмъ, консервативенъ марксизмъ, хотя и представляются революціонными ученіями, низвергающими традиціонное религіозное міровоззрѣніе. Только возможность творческой свободы пробиваетъ брешь въ замкнутой консервативной системѣ міра, въ которой возможно лишь перераспределеніе матеріи и энергіи. Натурализмъ и утверждаетъ такую консервативно-замкнутую систему міра и этотъ натурализмъ иногда принимаетъ формы натурализма теологическаго. Для того, чтобы міръ не представлялъ такой замкнутой консервативной системы, нуженъ без-

донный источникъ, безконечная потенція, т. е. свободное ничто, какъ предшествующее бытію и бытіе опредѣляющее.

Въ началѣ было Слово, Логосъ. Это есть вѣчная истина въ отношеніи ко всякому положительному бытію. Міръ не могъ быть сотворенъ, не могъ начаться безъ Логоса. Но въ началѣ было также ничто, потенція, свобода и эта свобода, это ничто лежатъ внѣ бытія и потому нѣтъ тутъ противорѣчія съ тѣмъ, что въ началѣ былъ Логосъ. Логосъ опустился въ ничто и отъ этого сотворился міръ, солнце возшло надъ бездною, которая глубже бытія. Божественный Логосъ взаимодействуетъ со свободой. Вотъ почему проблема свободы есть не психологическая и моральная проблема свобода воли, а метафизическая проблема о началѣ вещей. Произошла встрѣча двухъ безконечностей — безконечности потенціальной, безконечности ничто и безконечности актуальной, безконечности Божества. И отсюда и двѣ свободы — свобода отъ безконечной потенціи и свобода отъ безконечности Божьей благодати, отъ Божьяго свѣта.

6. Мы видѣли, что вторая свобода можетъ ложно пониматься и тогда она перерождается въ насиліе и принужденіе. Но въ истинномъ своемъ пониманіи, не отрицающемъ первой свободы и неизбежно ее предполагающемъ, вторая свобода есть высшая, окончательная свобода, подлинное освобожденіе человѣка и міра. Подлинное освобожденіе дается познаніемъ и осуществленіемъ Истины, которая заключаетъ въ себѣ свободу. Достиженіе высшей свободы, какъ цѣли

жизни, есть достиженіе подлинной духовности. Духъ есть свобода и въ духовности, въ духовной жизни нѣтъ опредѣленія извнѣ, нѣтъ принужденія, нѣтъ внѣположности. Внѣположность съ насиліемъ одной части надъ другой есть свойство природнаго міра. Духовная жизнь есть свободная жизнь, въ этомъ ея конститутивный признакъ. Въ достиженіи духовности преодолевается трагедія свободы, снимаются ея противорѣчія, которыя представлялись непреодолимыми. Подлинная духовность есть просвѣтленіе ирраціональной, темной еще свободы, безъ ея уничтоженія, безъ насилія надъ ней. Проблема свободы неразрѣшима въ предѣлахъ раціональной философіи. Діалектика свободы не находитъ своего завершенія, апоріи остаются. Но философское познаніе можетъ подойти къ своимъ предѣламъ и выйти за этн предѣлы, отдавъ окончательное разрѣшеніе уже другой области. Я даже склоненъ думать, что въ этомъ задача философіи во всѣхъ областяхъ познанія. Философское раскрытіе діалектики свободы приводитъ насъ къ христіанству, какъ положительному разрѣшенію трагедіи свободы, трагедіи свободы и необходимости. Проблема свободы человѣка, столь трудная для философскаго мышленія, разрѣшима лишь въ идеѣ Богочеловѣка и Богочеловѣчества, которая выходитъ уже за границы чистой философіи. Лишь въ Богочеловѣкѣ открывается выходъ за предѣлы злой свободы и доброй необходимости, свободы порождающей зло и необходимости принуждающей къ добру, и дости-

гается просвѣтленіе и преображеніе свободы, свобода исполненная любовью, не свобода перваго Адама, еще дорожащаго свободой зла, а свобода втораго Адама, уже свободной любовью побѣдившаго темное начало въ свободѣ. Это не значитъ, конечно, что въ христіанской философіи и христіанской теологіи, какъ и въ христіанской практикѣ, всегда вѣрно ставилась и вѣрно рѣшалась проблема свободы. Наоборотъ, тутъ бывали слишкомъ большіе срывы. Свобода и благодать нерѣдко противопоставлялись, благодать понималась какъ насиліе надъ свободой. Но христіанское сознаніе въ своей идеальной чистотѣ заключаетъ въ себѣ рѣшеніе проблемы свободы. Въ христіанствѣ въ сущности неизбеженъ детерминизмъ. Всякая натуралистическая философія детерминистична. И если спиритуалистическая философія пытается обосновать свободу, то она дѣлаетъ это слабо и противорѣчиво, отождествляя свободу съ субстанціей, т. е. съ категоріей натуралистической. Наиболѣе труднымъ въ христіанской метафизикѣ является вопросъ о примиреніи свободы человека съ Божьимъ всемогуществомъ, съ Божьимъ всевѣденіемъ. На этой почвѣ родилось ученіе о предопредѣленіи, достигшее крайняго выраженія у Кальвина. Уже Бл. Августинъ испыталъ тутъ непреодолимые затрудненія. Наиболѣе вѣренъ тутъ путь мысли, на которомъ будетъ признано, что свобода есть граница Божьего предвидѣнія, что Богъ самъ полагаетъ границы своему предвидѣнію, такъ какъ онъ хочетъ свободы и въ свободѣ видитъ смыслъ творенія. Къ

этому склонялся Секретанъ въ своей «La Philosophie de la Liberté», одномъ изъ лучшихъ философскихъ изслѣдованій о свободѣ.

7. Свобода лежитъ въ основѣ замысла Божьего о мірѣ и человѣкѣ. Свобода порождаетъ зло, но безъ свободы нѣтъ и добра. Принудительное добро не было бы добромъ. Въ этомъ основное противорѣчіе свободы. Свобода зла есть, повидимому, условіе свободы добра. Уничтожьте насильственно зло безъ остатка и ничего не останется для свободы добра. Вотъ почему Богъ терпитъ существованіе зла. Свобода порождаетъ трагедію жизни и страданіе жизни. Поэтому свобода трудна и сурова. Свобода менѣе всего есть легкая вещь и жизнь въ свободѣ менѣе всего есть легкая жизнь. Легче жить въ необходимости. Достоевскій, у котораго были очень глубокія мысли о свободѣ, полагалъ, что труднѣе всего человѣку вынести свободу духа, свободу выбора. Человѣкъ легко отказывается отъ свободы во имя облегченія страданій жизни черезъ принудительную организацію добра (принудительныя теократическія и коммунистическія системы). Ошибочно думать, что человѣкъ особенно дорожитъ свободой. Наоборотъ, онъ сплошь и рядомъ считаетъ даръ свободы роковымъ и нисколько не защищаетъ свободы. Я сейчасъ совсѣмъ не говорю о свободѣ въ политическомъ смыслѣ, а исключительно о свободѣ въ метафизическомъ смыслѣ. Но метафизическая свобода имѣетъ жизненные, практическія послѣдствія, имѣетъ свои социальныя проэкціи. Не существуетъ никакого аде-

кватного выраженія метафизической свободы въ соціальной жизни. Тутъ соотношенія очень сложны и запутаны. Свобода въ политической проэкціи обычно понимается, какъ право человѣка, какъ притязаніе человѣка. Но если брать свободу въ ея метафизической глубинѣ, то нужно признать, что свобода совсѣмъ не есть право и притязаніе человѣка, а есть его обязанность. Человѣкъ долженъ быть свободенъ духомъ, долженъ нести бремя свободы до конца, ибо въ свободѣ заключена Божья идея о немъ, его богоподобіе. Богъ требуетъ, чтобы человѣкъ былъ свободенъ, ждетъ отъ человѣка акта свободы. Богу нужна свобода человѣка болѣе, чѣмъ самому человеку. Человѣкъ легко отказывается отъ свободы во имя облегченія жизни, но Богъ не можетъ отказаться отъ свободы человѣка, ибо съ этимъ связанъ его замыселъ о міротвореніи. Ученіе о свободѣ боги, которое традиціонно защищаетъ христіанская теологія, есть вульгаризація проблемы свободы и приспособленіе ея къ утилитарнымъ цѣлямъ. Ученіе о свободѣ должно быть связано съ ученіемъ о духѣ, къ которому я здѣсь имѣлъ возможность лишь подвести.*)

Проблема свободы есть центральная философская проблема. Въ ней не только соприкасаются всѣ философскія дисциплины (метафизика, теорія познанія, этика, философія исторіи), но и философія соприкасается съ теологіей. Исторія учений о свободѣ есть въ значительной

степени исторія религіозныхъ и теологическихъ учений о свободѣ. Бл. Августи́нъ и Лютеръ для проблематики свободы имѣютъ больше значенія, чѣмъ школьные философы. И я пользуюсь не только философией, но и теологіей, потому что иначе нельзя брать эту проблему въ ея глубинѣ. Проблема свободы есть центральная и предѣльная метафизическая проблема и на ней могутъ быть ориентированы всѣ основныя философскія направленія. Возможна классификація типовъ философскихъ міросозерцаній по тому или иному отношенію къ проблемѣ свободы. На проблемѣ свободы наиболѣе явственно различіе между философией античной, греческой и философией христіанскаго періода въ исторіи человѣческаго самосознанія. Тутъ проблема свободы соприкасается съ проблемой конечнаго и безконечнаго. Греки считали совершенствомъ конечное. Конечное есть детерминированное. Безконечное было для нихъ несовершеннымъ и оно не детерминировано. Совершенство есть положеніе предѣла, опредѣленіе, т. е. детерминированіе. Такое пониманіе перешло въ средневѣковую схоластику, когда былъ рецепированъ Аристотель, т. е. главнымъ образомъ въ систему Св. То́мы Аквината. Но въ міръ христіанскомъ, въ существѣ христіанства раскрылась безконечность не только въ отрицательномъ, но и въ положительномъ своемъ значеніи. И съ безконечностью раскрылась свобода, какъ индетерминизмъ. У Оригена мы находимъ одно изъ первыхъ учений о свободѣ. Германская философія тѣмъ отличается

*) Ученіе о духѣ развито въ моей только что вышедшей книгѣ «Философія Свободнаго Духа».

отъ античной и средневѣковой, что она усматриваетъ ирраціональность въ основѣ бытія и этимъ способствуетъ изслѣдованію проблемы свободы. Но германскій идеализмъ склоняется къ идеалистическому монизму, въ которомъ проблема свободы опять затушевывается и свобода челоѣка исчезаетъ. Наиболе замѣчательнымъ остается Шеллинга «Philosophische Untersuchungen über das Wesen

der menschlichen Freiheit»^{*)}). Подлинная христіанская философія есть философія свободы и подлинное рѣшеніе проблемы свободы возможно построить лишь исходя изъ идеи Богочелоѣчества. Лучше всего понимаетъ проблему свободы, какъ индетерминизмъ и какъ безконечность русская религіозная философія.

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВЪ.

^{*)} Въ XIX вѣкѣ много сдѣлала для изслѣдованія проблемы свободы французская философія — Менъ де Биранъ, Ренувье, Бутру, Фонсеживъ, Фулье, Бергсонъ и др.

СТОЛКНОВЕНИЕ РЕЛИГИОЗНО-КУЛЬТУРНЫХЪ ТЕЧЕНИЙ ВЪ КИТАЕ*)

Помимо всѣхъ политическихъ, социальныхъ и промышленныхъ переменъ, происходившихъ въ Китаѣ, тамъ происходитъ и другое, еще болѣе глубокое, столкновение различныхъ точекъ зрѣнія. Это столкновение разныхъ культурныхъ теченій.

Исторія Китайскаго народа зародилась 4000 лѣтъ тому назадъ. Его жизнь создавалась и направлялась силами и идеалами свойственными Востоку. До послѣднего столѣтія Китай былъ совершенно защищенъ отъ всѣхъ внѣшнихъ вліяній и, такимъ образомъ, выработалъ въ Азіи совершенно обособленную чистую Китайскую культуру. Но приблизительно за послѣднее столѣтіе Китай вступилъ въ сношенія съ западомъ. Послѣдствіемъ этихъ сношеній разыгралась великая человѣческая драма, при которой мы присутствуемъ въ нашей странѣ — это столкновение двухъ культурныхъ теченій: Въ Китаѣ столкнулся молодой, энергичный, научно-образованный Западъ съ стариннымъ, склоннымъ къ эстетикѣ, глубоко-мыслящимъ Китаемъ.

Такое столкновение культуръ неизбежно должно было привести къ возникновению новой культуры на Дальнемъ Востоке. На что похожа будетъ эта новая культура — мы пока еще не знаемъ. Но намъ будетъ легче понять все значеніе этого столкновения культуръ, если мы сначала угленимъ себя, въ чемъ состоитъ послѣднее существующей китайской культуры. Въ этой статьѣ я постараюсь кратко обрисовать тѣ идеи и идеалы, которые легли въ основу китайской культуры.

Китайская культура, дошедшая до насъ,

является, главнымъ образомъ, результатомъ четырехъ великихъ различныхъ учений. Эти четыре ученія: Ученіе Конфуція, ученіе Тао, ученіе Мо-Це и ученіе Фа. Всѣ эти ученія процвѣтали за 600-200 лѣтъ до Р. Хр. Ученіемъ себѣ главную идею каждаго изъ этихъ учений, намъ легче будетъ осознать, что лежатъ въ основаніи культуры Китая.

«РУ» ИЛИ УЧЕНІЕ КОНФУЦІЯ

Основатель этого ученія, Конфуцій, жилъ за 552-479 лѣтъ до Р. Хр. Впослѣдствіе его ученіе было развито двумя его наиболѣе выдающимися учениками — Менгюсомъ и Цзингъ-Чингомъ. Основная идея всего этого ученія состоитъ въ особомъ подходѣ къ природѣ. Въ измѣтѣ ученія о «равновѣсіи» мы встречаемъ слѣдующія слова:

«Когда въ природѣ достигается внутреннее равновѣсіе (Чунгъ) и внѣшняя гармонія (Хо), тогда небо и земля утверждаются и все въ мірѣ будетъ процвѣтать».

Сокровенная душа вселенной — это состояніе равновѣсія; внѣшнее проявленіе этой души — гармонія. Эта концепція души вселенной переносится и на душу человѣка. Для человѣка «внутреннее равновѣсіе» означаетъ уравниваніе всѣхъ его желаній и понятій, а «внѣшн равновѣсіе» есть подобающее выраженіе этихъ желаній и понятій. Человѣческая дѣятельность, разсматриваемая съ этой точки зрѣнія, является продолженіемъ космическихъ процессовъ. Другими словами, творческое начало, которое дѣйствуетъ въ природѣ, дѣйствуетъ и въ человѣкѣ. Внутренняя сущность этого начала — равновѣсіе, внѣшнее проявленіе его — гармонія въ природѣ и въ человѣкѣ.

*) Статя специально написана для «Путя»

Хотя последователи Конфуция являют признаки, что деятельность человека есть продолжение космической деятельности, они, однако, считают, что человеческая деятельность должна быть, главным образом, направлена на человека же. Поэтому учение Конфуция наставляет своих учеников не тратить напрасно драгоценного времени на исследование тайн космоса, а советует им обратиться все свое внимание на самого человека и на его отношения к другим людям. В этой человеческой области все учение Конфуция может быть выражено одним словом: «Рен» или «Благожелательность». Китайское слово «Рен» состоит из двух иероглифов, выражающих понятие «человек» и понятие «два». «Два человека» вместе образуют слово «Рен» или «благожелательность». Вытекающая из этого идея, чрезвычайно интересна. Человек начинает сознавать свою собственную личность по мере того, как он начинает признавать личность других. Когда одна личность начинает оказывать влияние на другую, обе начинают расти и развиваться. Это взаимное воздействие отдельных личностей определяется в учении Конфуция словом «Рен» — благожелательность.

Конфуций двойно поясняет эту благожелательность. Когда он говорит, что мы не должны делать другим того, что мы не хотим, чтобы они делали нам, он выражает понятие отрицательной благожелательности. Но в другом месте он настаивает на положительной благожелательности. В книгах Меллуса сказано:

«Благожелательный человек начинает, делая то, что любить, и продолжает, делая то, что не любить».

«У каждого существует что-нибудь, что он не может перенести; если он будет переносить»

Мудрец — это тот, кто постоянно развивает свою благожелательность до тех пор, пока она не включает в себя всех, кого естественное желание побуждало исключить; так что в конце концов он будет в состоянии любить тех, кого природное влечение убивало ненавистью. В этом месте учение Конфуция очень близко подходит к учению Иисуса Христа: «Ибо если вы будете любить любящих вас, какая вам награда. Не то же ли делают и мытари?» Или опять: «Любите врагов ваших».

Для того, чтобы стать добродетель

благожелательности с чисто мечтательной плоскости в сферу практической обыденной человеческой деятельности, надо найти точку приложения для нее. Практическое применение благожелательности определяется Конфуцием, как «умение судить других по тому, что близко к нам самим». Конфуций берет семью, как исходную точку. Семья то, что всего ближе к человеку. Если человек не способен высказывать благожелательность к собственной семье, то нечего надеяться, чтобы он мог проявить ее за пределами семьи. Исходя из своего учения о внутреннем равновесии и внутренней гармонии, Конфуций продолжает определять основную сущность человеческих отношений, исключаящих возможность беспорядка и борьбы. Эти отношения проявляются в понятии управляющего и управляемого, родителя и ребенка, мужа и жены, старшего и младшего брата, друга к другу. Каждая группа этих взаимоотношений имеет свои определенные задачи и определенное место в жизни. Другими словами, все эти взаимоотношения получают правильное назначение. Для Конфуция правильная постановка человеческих взаимоотношений предстает делом громадной важности. Если название этих взаимных отношений не будет правильно установлено, нельзя будет о них правильно говорить; а если мы не будем о них правильно говорить, то невозможно будет действовать.

Через такую правильную постановку вопроса равновесие и гармония космоса отражаются в нравственной жизни человека. Это чрезвычайно важная точка зрения, которую нам нельзя забывать, когда мы пытаемся познать современное китайское мышление.

На Запад говорят: «Не нужно придавать значении памяти...» Китай отвечает: «В имени скрыты смысл сущности. Если имена ложны, не может быть правильных действий». Конфуций проявил великую мудрость когда он взял семью, а не личность, за единичную общественную жизнь; когда он положил в основу общественных отношений, т.е. богатство, не общественное положение, не власть, а пять различных человеческих родственных связей. Премущественно семьи и человеческой связи состоят в том, что они даны нам самой природой, что они более постоянны, чем любая другая общественная группировка. Богатые и бедные, знатные и незнатные, властвующие

щие и подпитанные, образованные и неграмотные, — никто из них не избегает этих общественных связей. Конфуций спас китайский народ от чрезмерного индивидуализма и от той резкой классовой борьбы, которая была проявлена на Западе за последнее время, тем, что он с самого начала строго определял подбавляющие отношения и действия каждой общественной группы на основании их человеческой связи.

Два высших добродетели этого учения считаются верность и почитание родителей. Верность и сочувствование обычно упоминаются совместно, как например в следующей цитате:

«Все учение Учителя можно заключить в одно понятие: верность и сочувствование».

Верность это есть абсолютная честность в стремлении осознать свое «я» и свои высшие идеалы. Сочувствование есть способность полноты сопереживания и понимания: готовность поступать с другими как мы желали бы что-бы они поступали с нами. Это понятие венец всего этического мышления Китая. Выраженное общепринятыми словами оно сводится к следующему: «Сам я живу, и другим жить равней». Нет сомнения, что эта точка зрения очень характерна для современного китайского мира.

Во всем господствует добродетель почитания родителей. Почитать родителей, продолжать в земной жизни добрые дела своих предков — вот в чем заключается сущность почитательности. «Все берет начало на небесах, корни человека в его предках». Поэтому почитание родителей и подражание им великая радость для детей.

Такое мышление окружило старинную семейную жизнь Китая атмосферой глубокой почитательности и дало ей сознание общей ответственности перед домашним очагом. Выражение этих чувств в высшей степени прекрасно. Когда родители не имеют возможности дать образование всем своим детям, то старший сын совершенно естественно берет на себя это обязательство дать им образование. Слова «Берите на себя бремя друг друга» очень подходят к духу китайской семьи.

У нас существует рассказ, который служит хорошей иллюстрацией того духа почитания, который господствует в китайской семье. Один престарелый отец жил вместе со своим 50-ти летним

сыном. Когда отец бывал недоволен сыном он снимал со стены пучек розог и наказывал своего сына. Однажды, когда сын почитательно преклонил перед ним колени, чтобы принять обычное наказание, отец увидел, что слезы градом катились по щекам сына. Он с большим удивлением спросил сына, о чем тот плакал. В ответ сын сказал: «Отец, я плачу не о том, что розга причинила мне боль, но о том, что каждый раз, когда я подвергаюсь этому наказанию, я чувствую, что удары по моей спине становятся все слабее и слабее и я осознаю, что приближается день, когда мы потерим тебя».

Я остановился на описании учения Конфуция более подробно, нежели остановилось на изложении других учений, потому что оно имело больше всего влияния на Китайскую культуру. И в настоящий момент, когда мы стоим на перекрестке между древними силами и идеалами, которые имеют еще большую власть над сердцами китайцев, и тем миром, в котором идет безжалостная борьба за существование; где материальная сторона жизни жестоко господствует над духовной, где индивидуальная права и требования так крикливо настойчивы, в нас часто зарождается чувство сожаления и тоски и мы жалуемся, что наша обособленность была парализована. Но борьба двух культур началась и нам остается только бодро идти на встречу грядущему дню.

УЧЕНИЕ ТАО.

Основатель этой школы, Лао-Це. Основная идея его учения выражена двумя китайскими словами: «ТС-Лань», или «Сходство с природой». Лао-Це посылал свои идеи простой притчей: «У дикаго коня ноги легко переносить его через горы и долины; его шкура предохраняет его от дождя и палящих лучей солнца; когда он голоден, он щиплет траву и пьет воду. В таком первобытном состоянии конь живет вольно и радостно. Но вот появляется укротитель коней, Поло. Он захватывает коня, взнуздывает его, оседлывает и подковывает, и погоняет его бичем. В результате животное переносит неслыханные мучения и многие погибают. И вот Лао-Це учит нас не нарушать законов природы, жить простой жизнью, как можно больше в соответствии с природой.

Согласно учению Лао-Це в самой природе существует действительная сила, ко-

торая проявляется въ различныхъ феноменахъ. Это-то дѣйственная сила и называеся «Тао» или «Закономъ». Все движется и существуетъ, благодаря этой силѣ. Тао дѣйствуетъ безмолвно, но проникаетъ всюду. Поэтому человѣку слѣдуетъ избѣгать тщету знаний, формально благоприобрѣтенныхъ добродѣтелей, безсмыслия корыстолюбия. Онъ долженъ предоставить Тао свободно господствовать во всемъ его еуществѣ. Высшій идеалъ жизни для послѣдователей ученія Тао состоитъ въ томъ, чтобы находиться въ гармоніи съ Тао, которое дѣйствуетъ въ насъ безъ шума, безъ усилія, безъ утомленія.

Когда въ 1923 году я посѣтилъ Индію, я былъ въ Университетѣ восточныхъ наукъ, основанномъ Рабіндранатомъ Тагоромъ. Передъ университетомъ я увидѣлъ, окруженную полукругомъ деревьевъ, каменную скамейку, передъ которой открывался видъ на широкую долину. По утрамъ, на зарѣ, до восхода солнца, Тагоръ иногда приходилъ сюда и чаеми сидѣлъ погруженный въ размышленіе. Въ эти моменты онъ покидалъ нашу шумную, человѣческими руками созданную цивилизацію, и наслаждался ежечасно утренней росой, шопотомъ листвы, щебетаніемъ птицъ. Быть можетъ Тагоръ принадлежитъ къ числу тѣхъ, которые уловили духъ Лао-Це.

Конечно, философія этого ученія основана на мысли, что человѣческая природа сама по себѣ хороша и что она развращается только, когда мы стараемся втиснуть ее въ рамки материалистической цивилизаціи. Въ одномъ мѣстѣ Лао-Це упоминаетъ о Тіень-Чи, или «Небесной Возможности», обитающей въ каждомъ человѣкѣ. Тіень-Чи — это есть то нѣчто, кроющееся въ душѣ человѣка, побуждающее его къ правдѣ и къ тому, что благообразно. Это Тіень-Чи или Небесная Возможность становится туманнымъ, гложетъ и, наконецъ, умраетъ только въ душѣ человѣка, у котораго плотскія похоти нарочно поощрялись.

Быть можетъ современная точка зрѣнія не согласится въ этомъ съ Лао-Це. Но не ощущали ли мы иногда оттоленіе этого Тіень-Чи въ нашей личной жизни? Не вспоминаются ли намъ минуты, когда, быть можетъ, мы въ первый разъ сознательно согрѣшили? Какое невыносимое чувство стыда овлаждало нами; съ какимъ отчаяніемъ старались мы оправдать себя въ своихъ глазахъ и въ глазахъ другихъ людей. Но что-то внутри насъ все-же возмущалось противъ зла, едланнаго на-

ми. Назовемъ-ли мы это нѣчто Тіень-Чи или другимъ именемъ — это безразлично. Лао-Це только проситъ насъ не глумить, не убивать это «нѣчто» чрезмернымъ ученіемъ и материальнымъ комфортомъ.

Это ученіе дало очень много китайской культурѣ. Оно научило насъ некая цѣптръ тяготѣній всей жизни не внѣ, а внутри человѣка. Сущность этой мысли передается часто повторяемымъ выраженіемъ: «Жизнь, высшаго человѣка», или «Жизнь, внутреннего человѣка». Ученіе Лао-Це говоритъ, что путь достиженія истиннаго счастья въ жизни состоитъ въ развитіи этого внутреннего человѣка. Тогда удовольствіе и миръ будутъ естественнымъ послѣдствіемъ. Это ученіе говоритъ, что мы найдемъ радость и удовольствіе не въ какомъ либо внѣшнемъ предметѣ, но въ себѣ самомъ. Многие наблюдатели считаютъ китайцевъ счастливымъ народомъ не зная, чему приписать это чувство довольства. Китайскіе кули, согбенные подъ тяжестью ноши, поютъ и смѣются, подвигаясь впередъ. Этой способностью проходить жизнь емѣясь мы главнымъ образомъ обязаны ученію Лао-Це.

Быть можетъ вы не разъ елыхали, что китайцы удовлетворяются очень низкимъ уровнемъ комфорта. Это правда, но только относительная правда. Это совсѣмъ не значитъ, что мы въ жизни удовлетворяемся низкимъ уровнемъ материальнаго комфорта. Было бы справедливѣе сказать, что китайцы не считаютъ материальный комфортъ жизненной необходимостью. Поэтому мы замѣчаемъ, что хотя мы очень цѣнимъ и наслаждаемся жизнью, въ которой много материальнаго комфорта, для насъ гораздо важнѣе, что мы одинаково можемъ нѣжить и наслаждаться жизнью, совершенно лишенной комфорта. Для насъ важна жизнь внутреннего человѣка. Поэтому на западѣ восточный гость еначала чувствуетъ нѣкоторую растерянность при видѣ лихорадочной дѣятельности западной жизни; при видѣ жажды материальнаго комфорта и ненасытнаго желанія большаго и большаго. При видѣ всего этого ему неловко вспоминаются слова Лао-Це.

«Народъ со многими хитрыми инструментами доведетъ страну до сумасшествія». Слова эти были произнесены почти 2500 лѣтъ тому назадъ, но когда вы въ Нью-Йоркѣ пытаетесь пробираться куда нибудь въ такія въ самые оживленные часы дня, вы чувствуете, какъ вѣрно они затрагиваютъ одну изъ главныхъ опасностей нашей современной жизни.

УЧЕНИЕ МОО-ЦЕ

Основателем этого учения был философ Моо-Це, живший около 540 лет до Р. Хр. Главная мысль этого учения заключается в словах: «Любовь к другим» и «Взаимное Служение» и в непротиплении. Согласно с учением Моо-Це, корень всякого зла и страдания в миръ лежить в себялюбии, которое исключает других. Если сын любить себя больше, нежели своих родителей, или если министр любить себя больше, нежели своего императора, тогда они способны действовать для своей выгоды и в ущерб выгоды других. Когда себялюбие естественно развито оно делается опасностью для общества. Поэтому Моо-Це побуждает людей искоренить это эгоистичное и обособленное себялюбие и на его мѣстѣ развивать великодушную, всеобъемлющую «любовь к другим».

Для того, чтобы это учение не оставалось только в области теории и сентиментальности, Моо-Це прибавляет еще одинъ принципъ, помимо требованія «Любить другихъ». Это второе требованіе: взаимнаго служенія. Если мы призваны любить другихъ людей, то взаимное служеніе является необходимыми спутникомъ этого чувства. Поэтому Моо-Це уделяетъ много вниманія практической сторонѣ современной ему жизни. Онъ настаиваетъ на томъ, что каждый человекъ долженъ работать. Въ его ученіи нѣтъ мѣста для празднаго человека. Согласно его ученію, трудъ, вызывающій напряженіе всѣхъ силъ человека, является платой за жизнь. Трудъ подразумевается не только физическій, но всякій трудъ, лучше всего отвечающій способностямъ и талантамъ каждаго человека. Однако побужденіемъ къ работѣ должно быть желаніе служить, а не погоня за прибылью. Моо-Це постоянно боролся противъ производства предметов роскоши, а не необходимости, такъ какъ обилие такихъ предметов только увеличивало цѣну жизни. Оставаясь вѣрнымъ своему идеалу взаимнаго служенія, онъ побуждалъ каждаго, по окончаніи своей собственной работы, отдавать излишекъ своей энергіи на служеніе ближняго. Пренебрегая промышленная жизнь Китая, со всѣми своими недостатками и достоинствами, во многомъ была послѣдствіемъ этого учения. Если-бы Моо-Це жилъ въ наше время, онъ былъ бы виднымъ вождемъ рабочей партіи.

Ученіе Моо-Це въ свое время выдвинуло еще одну идею. Совершенно естественно,

что учение о любви къ другимъ привело къ понятію непротипленія. Если правильный путь жизни состоитъ въ любви и служеніи ближнему, то въ человѣческомъ обществѣ не должно быть мѣста для агрессивности и неизбежной спутницы послѣдней — войны. Войну онъ осуждалъ въ сущности рѣзкихъ выраженіяхъ. Онъ считалъ, что даже съ эгоистической точки зрѣнія война не выдерживаетъ критики. Когда два государства вступаютъ въ войну — оба страдают; побѣдитель не меньше, чѣмъ побѣжденный. Разительное подтвержденіе этого мы видимъ въ состояніи Европы послѣ Великой Войны. Но Моо-Це осуждалъ войну и съ нравственной точки зрѣнія. Онъ напоминаетъ намъ, что когда одинъ человекъ выходитъ и убиваетъ другого, то всѣ благомыслящіе люди осуждаютъ его за преступленіе, считая, что онъ достоинъ лишенія жизни за него. Почему же, спрашиваетъ Моо-Це, когда народы выступаютъ другъ противъ друга и убиваютъ не единицы, а сотни и тысячи людей мы на это смотримъ безъ отвращенія и даже прославляемъ это и вознаграждаемъ богатствомъ и почестями самыхъ успешныхъ убійцъ. «Знаменуйте побѣды похоронными сбирками», говоритъ Моо-Це. Поэтому его можно считать первымъ китайскимъ пацифистомъ и поборникомъ разоруженія.

Моо-Це отличался чрезвычайно практическимъ складомъ ума и проповѣдывалъ такое разоруженіе не только въ теоріи. Онъ взялъ на себя обязанность появляться всюду, гдѣ чувствовалось, что надвигается война; появляться и убивать обѣ стороны воздерживаться отъ нея. Его совѣты не оставались праздными словами. У Моо-Це было около 300 учениковъ. Онъ преподавалъ имъ совѣты, какъ защищать городъ отъ нападенія. Поэтому, когда его совѣтовъ не слушались, онъ посылалъ этихъ 300 учениковъ, чтобы подкрѣпить силы той стороны, на которую нападали. Въ тѣ времена армія въ 1000 человекъ и въ 500 колесницъ считалась угрожающей силой; поэтому незаносное подкрѣпленіе одной изъ сторонъ тремястами опытныхъ защитниковъ, считалось очень дѣйствительнымъ средствомъ. Поэтому ему часто удавалось одними убѣжденіями предупредить опасность грозившую войнѣ между тогдашними феодальными войсками.

Вліяніе этого учения на Китайскую жизнь сказывается всего сильнѣе въ принципѣ «семейственности». Въ древнемъ Китаѣ войны не пользовались уваженіемъ

общества. У нас есть поговорка, что «Хорошее железо не идет на выделку гвоздей; хорошие люди не становятся солдатами». Поэтому в истории нашего народа, в общем, мало завоевательных войн... Недавно я изучал китайские учебники истории, употребляемые в наших школах, и я убедился, что в них совсем отсутствуют узко шовинистический дух и пропаганда войны. Когда я был студентом, то мне часто приходилось слышать от наших западных гостей, что у китайского народа отсутствует национальное чувство. Эти посетители понимали это чувство в том смысле, в котором оно встречается на Западе: «Моя страна всегда права». Конечно, этого они тогда не могли понять в Китае, но, благодаря западным влияниям, этот дух теперь проник в Китай и те же посетители теперь оплакивают развитие среди китайцев враждебного отношения к иностранцам. Как исследовательны мы иногда бываем...

«ФА»

ИЛИ ЗАКОНОДАТЕЛЬНОЕ УЧЕНИЕ

Это учение не было основано каким-нибудь одним учителем. Его последовательная разработка в течение 500 лет шла серия выдающихся администраторов, живших между 700 и 200 г. до Р. Х. Я не буду подробно останавливаться на учении этой школы, потому что ее влияние сказалось больше на политической организации страны, чем на ежедневной жизни народа. Исходная точка этой философии соблюдение законности и порядка в природе. В природе последствия постоянно следуют за причиной. Одно явление стройно следует за другим. И человек — венец творения — должен руководствоваться законом в своей жизни. Не доверяйте естественному совершенству человеческой природы — тогда не будет больше ненужных распри. Можете быть уверены, что под каждым жизненным случаем безчисленные установленные обряды, является последствием этого учения.

До сих пор я старался хотя бы кратко описать четыре разных течения мышления, которые все вместе создали главное направление китайской культуры. Но нельзя изучать культуру какого-нибудь народа, не останавливаясь на его концепции Божества.

Первая ссылка на сверхъестественное в китайской литературе указывает на

взору в существование этих самых сонмов духов, обитающих во вселенной. Позднее мы найдем, что понятие об этих духах было сторганизовано в иерархическую систему, над которой господствовал один Великий Дух. В этих двух первобытных представлениях совсем не было места для человека. Он мыслил себя как нечто столь незначительное, что боги, в лучшем случае, могли благосклонно терпеть его существование. Затем следует литература, возникшая за 1000 лет до Р. Х. В этот период иерархическое начало отодвинулось на второй план и Великий Дух вступает в прямые отношения с человеком. Он руководит делами наших императоров, Он вознаграждает добродетельных и наказует преступных. За этой эпохой последовал период пытливости и сомнений. Человек смущался непослываемостями и противоречиями природы и жизни. Наша литература тех дней полна жалоб на небеса и на Бога. «Жестоким небесным путем», «Законы Шань Ти (Бога) палки», «Далеко небо от нас. Как же можем мы знать его волю...» Эти причины вызвали этот протест. Во первых это периоды усиленной умственной деятельности в Китае. Все четыре вышеупомянутые школы мышления возникли приблизительно в это время. Вторая причина возрастающего протеста была феодальный строй и постоянная война между различными властями, а эти войны причиняли много страданий простым людям. Поэтому люди и стали сомневаться в разумности и справедливости неба, допускавшего эти страдания.

Теперь мы в истории Китая подходим к тому, что я бы назвал «Великим Отпадением». Период протеста сыграл другую роль, во время которого люди представляли себе Бога и Небо не как отдельную личность, а как отдаленное начало. Конфуций еще дальше отделил народ от Бога, говоря: «Небо так далеко. Не тратьте напрасно время в разных предположениях; изучайте сердце человеческого и вы узнаете заповеди Неба». С этой минуты Бог как бы отходит на второй план человеческого сознания, или, быть может, было бы лучше правильно сказать, что китайский народ стал удаляться от Бога. Влияние этого отпадения от Бога резко сказывается в китайской культуре. Наша культура стала не Богоцентричной, а человеком-центричной. Это отпадение от Бога было пагубно для на-

шего народа. Я считаю, что потерявъ общеніе съ животворящимъ лицомъ Божиимъ, китайскій народъ потерялъ способности духовнаго прозрѣнія и, какъ раса, сталъ постепенно утрачивать творческую силу. Болѣе тысячи лѣтъ онъ продолжаетъ жить прошлой славой. Искусство, литература, промышленность, правительство, — все остается въ состояніи застоя. Наука и современное знаніе не окажутъ Китаю существенной помощи. Въ лучшемъ случаѣ, мы въ этой области сдѣлаемся недурными подражателями, а это не имѣетъ никакой цѣны ни для насъ, ни для другихъ народовъ. Мое глубокое убѣжденіе, что китайскій народъ въ настоящее время всего больше нуждается въ восстановленіи живой связи съ личнымъ Богомъ. Тогда мы снова обрѣтемъ творческую силу и въ Азіи возстанетъ народъ новый.

До сихъ поръ я, главнымъ образомъ, говорилъ о столкновеніи различныхъ культуръ съ точки зрѣнія самого Китая. Но это столкновеніе культуръ является лишь отдѣльной частью міровой человѣческой проблемы. Говоря въ общихъ чертахъ, человѣчество выработало три различныхъ представленія о жизни, которыя дошли до насъ черезъ всѣ превратности времени и эпохъ. Эти три точки зрѣнія представлены тремя отраслями человѣческой семьи. Я подразумеваю индуистскую, китайскую и западную концепцію жизни. Каждое изъ этихъ трехъ представленій возникло вокругъ одной доминирующей центральной идеи. Индусское представленіе жизни сосредоточивается на идеѣ жизни человѣка съ Богомъ. Вѣрный сынъ. Индизъ богобоязненъ и углубленъ въ размышленіе. Китайское представленіе о жизни сосредоточивается на идеѣ о жизни человѣка съ человѣкомъ. Китайскіе практиченъ и признаетъ пословицу: «Живи и другимъ давай жить». Западное представленіе о жизни сосредоточено на идеѣ человека и его владычества надъ природой. Западъ создалъ великолѣпную матеріальную цивилизацію, равной которой нигде не было въ мірѣ. Идѣи, выражен-

ная этими тремъ концепціями, учить насъ некоторымъ очень простымъ вещамъ. Во первыхъ, мы видимъ ошибку тѣхъ, которые приписываютъ превосходство одной точки зрѣнія надъ другой. Нельзя сравнивать несравнимыя единицы. Во вторыхъ, мы начинаемъ понимать, что всѣ эти представленія сами по себѣ неполны. И именно отъ того, что они неполны, человѣчество на всемъ земномъ шарѣ мучается и страдает, само не зная о чемъ оно тоскуетъ.

И мы будемъ продолжать стелать и тосковать, пока какимъ нибудь путемъ эти три главныя идеи индуистской, китайской и западной концепцій жизни не сольются въ одно. Въ жизни Иисуса Назаретина я вижу поразительный синтезъ этихъ трехъ идей. Въ Немъ я вижу жизнь человѣка въ Богѣ, доведенную до своей высшей точки. Въ Немъ я вижу жизнь человѣка съ человѣкомъ, выраженную самымъ трогательнымъ и убѣдительнымъ образомъ. Въ Немъ я вижу правильное употребленіе матеріальныхъ силъ. Иисусъ явился, главнымъ образомъ, не для того, чтобы основать для насъ церковь, но для того, чтобы показать намъ путь жизни, путь преизбыточной жизни; и этотъ избытокъ выражается не количественнымъ приобрѣтеніемъ, а достиженіемъ духовной полноты.

Поэтому для меня общеніе народовъ означаетъ не только улаживаніе національных споровъ, уравниваніе национальных предубѣжденій, слащавую сентиментальность къ чужестранцамъ, или вѣру въ пацифизмъ. Основная задача общенія народовъ — это помочь себѣ и другимъ достигнуть полноты жизни.

Какъ помочь другъ другу достигнуть этого? Пророки и мудрецы, провидѣвшіе этотъ новый смыслъ жизни, должны страствовать изъ страны въ страну, отъ народа къ народу, полония и взаимно дѣлаеь лучшимъ изъ того, что существуетъ въ каждой изъ нашихъ различныхъ міровоззрѣній; пока, наконецъ, новая полнота жизни не будетъ создана и воспринята всеми народами вселенной.

Т. Ц. КЭ.

ДОКУМЕНТЫ ВСЕРОССИЙСКОЙ ПАТРИАРШЕЙ ЦЕРКВИ ПОСЛѢДНЯГО ВРЕМЕНИ.

*«Тогда говорить имъ Иисусъ:
вѣ вы соблазнитесь о Мнѣ
въ эту ночь». (Матв. 26,31).
«А мы надѣялись было, что
Онъ есть Тотъ, Который
долженъ избавить Израиля;
но со всѣмъ тѣмъ уже
трепій день цынь, какъ это
произошло». (Лук. 24, 21).*

Соблазнъ — вотъ то опредѣленіе, которое было дано въ значительной части зарубежной прессы посланію Митрополита Сергія, Замѣстителя Московскаго Патриаршаго Местоблюстителя, отъ 29 июля 1927 г. И поскольку это опредѣленіе касается состоянія умовъ многихъ русеевъ, пребывающихъ за границей, это опредѣленіе несомнѣнно было правильнымъ. Но этотъ, какъ и всякій соблазнъ, есть выявленіе психическаго состоянія тѣхъ, кто соблазняется. Христосъ, идя на искупительную жертву, предупредить своихъ учениковъ, что въ эту ночь они всѣ соблазняются о Немъ. Такъ и случилось. Многие изъ близкихъ ко Христу, уже узнавъ отъ жень мироносцевъ и нѣкоторыхъ изъ среды апостоловъ о Его воскресеніи, продолжали пребывать въ этомъ соблазнѣ и сомнѣніяхъ. Таковыми, напримеръ, были Эммаусскіе путники, которые изложили свои сомнѣнія явившемуся имъ Господу. Почему же, спрашивается, было столь сильнымъ сомнѣніе и даже разочарованіе у учениковъ Христа. Совершенно ясный и опредѣленный отвѣтъ находимъ въ словахъ этихъ же путниковъ: разочарованіе

было результатомъ того, что ихъ собственныя, неоснованныя на ученіи Христа надежды оказались разрушенными. Они были горячіе патріоты и ждали, что Христосъ есть тотъ Мессія-царь, который освободитъ Израиля отъ тягчайшаго и позорившаго подчиненія язычникамъ-римлянамъ. Надежды, возлагаемыя ими на своего Учителя, были не личнаго характера, касались избавленія цѣлаго Израильскаго народа. За всю свою учительскую дѣятельность Христосъ не далъ никакого повода къ такому предположенію, и тѣмъ не менѣе его ученики въ значительной степени раздѣляли эти общенародныя надежды. Сила чудотворной скорѣе укрѣпляла у нихъ эту вѣру, тѣмъ ее разрушала, такъ какъ при соотношеніи реальныхъ силъ тогда трудно было предполагать, что еврейскій народъ можетъ свергнуть чужеземное иго. Миръ кажется, что зарубежная русская масса въ значительномъ числѣ находится въ психическомъ состояніи, похожемъ на то, которое въ столь немногихъ словахъ, но такъ ярко изображено въ Евангеліи отъ Луки.

Если отнесемъ вдумчиво къ посланію Митрополита Сергія, сопоставивъ его съ цѣлымъ рядомъ другихъ документовъ, составляющихъ одинъ циклъ съ послѣднимъ, и наконецъ, если восстановитъ ходъ событий въ жизни русской Церкви за послѣднее время, то не только соблазнъ, но и сомнѣнія, по нашему мнѣнію, должны разсѣяться. А самый фактъ установленія лояльных отношеній Церкви къ советской власти нужно признать совершенно послѣдовательнымъ, намѣчавшимся всѣмъ ходомъ предшествующихъ церковныхъ ес-

быть в России. А если это так, то какие могут быть сомнения, какое могут иметь значение настроения небольшой части русского церковного общества за границей в сравнении с нуждами и переживаниями основной церковной массы внутри России. Церковь есть самодовлеющая величина, она не может служить каким-либо другим целям в ущерб ее основному призванию — спасению людей, и сколько бы возвышенных надежд ни возлагалось на Церковь, если они препятствуют или затрудняют выполнение ее задач, эти надежды должны быть оставлены.

Очень многого мы не знаем, что совершается в церковной жизни России. Но нам, однако, известен целый ряд документов. Поэтому наш долг серьезно разобраться в том, что мы можем узнать из них, и тогда, может быть, развеем сомнения и будем знатно то психическое состояние, которое называется соблазном. Одним словом, минуя та ночь, в которую очень многие соблазнились в своей Матери — Церкви Российской; но дошло скорее в нас увёрвать, тогда мы не услышим горькой, но справедливой характеристики: «о, бессмысленные и медлительные сердца!».

После этих предварительных замечаний, обратимся к нашей основной задаче — к изучению цикла документов, связанных с посланием Митрополита Сергия.

I.

Послание Митрополита Сергия далеко не является изолированным актом, как уже сказано. Этому посланию предшествовал целый ряд аналогичных документов, дошедших до нас и даже в значительном числе опубликованных в зарубежной печати. Естественно, что понимание последнего послания Митрополита Сергия будет гораздо полнее и определеннее, если мы учтем все предшествовавшие этому посланию и связанные с ним документы.

В конце февраля 1926 года появилось известное обращение архиепископа Иллариона, в котором был поднят вопрос о неотложных нуждах русской Церкви. Издатели этого документа в зарубежной прессе сопроводили его указанием, что «эта записка архиепископа Иллариона, в которой он излагает свой взгляд на положение вещей в Церкви, дабы этим оповестить верных сынов Церкви о той

позиции, которая занята им» («Возрождение», 1926, август 18). Указанное предварительное замечание несколько не объясняет, какими образом мог появиться этот документ, и тем самым он вызван. Архиепископ Илларион находился в это время в заключении в Ярославле, откуда он снова был отправлен в Соловки. Принимая все это во внимание, а также безличную форму записки, нельзя исключить возможность, что сама записка имела в виду гражданскую власть. Независимо от этого, интерес этой записки исключительный. Архиепископ Илларион находился все время в заключении и больше двух лет не принимал участия в церковной жизни. Общения с ограниченными лицами, раздвигавшими с ним это заключение. Таким образом записка является до известной степени и настроением последних. Повидимому, архиепископ Илларион был недостаточно ориентирован в событиях церковной жизни в момент писания записки. Момент был исключительный: произошло выделение из среды староцерковников так называемых старогригорьевцев, создавших даже свой собственный Высший Церковный Совет для управления Российской Церковью. Однако, все эти вопросы текущей жизни архиепископ Илларион не касается, ссылаясь на то, что он возможно имеет некоторые сведения о текущей жизни Церкви. Нам автор в своей записке останавливается на двух вопросах: 1) о необходимости временного органа, который бы созвал Собор, и 2) о задачах самого Собора. Задача же временного органа заключается в том, чтобы все подготовить к Собору, но на свое бытие этот орган должен получить согласие Местоблюстителя. О разрешении созыва Собора нужно просить государственную власть. Собор должен быть настоящим, собранным, а не подобранным. Только такой Собор может быть авторитетным! Собор должен «доказать полную непричастность и несолидарность со всеми политическими неблагонадежными направлениями». «Не знаю, пишет далее в своей записке архиепископ Илларион, есть ли среди нашей иерархии и вообще среди сознательных членов нашей Церкви такие наивные и близорукие люди, которые могли бы иллюзии о реставрации и т. д.» Из этого ясно, какие политически неблагонадежные настроения имеют в виду архиепископ Илларион. Зато он весьма сильно бичует предательскую деятельность Вы-

такого Церковного Управления, живодерского и обновленческого. Собор особенно необходим, по мысли нашего автора, так как Церковь вступила в новые исторические условия своего существования, к которым церковная практика, не исключая и постановлений Собора 1917-18 гг., не приспособлена. Отметить в заключение, что архиепископ Иларион ничего не знает об институте заместительства.

Следующим, по времени, документом является официальное ходатайство Митрополита Сергия, обращенное в Комиссариат Внутренних Дел, о легализации центральных и местных учреждений Тихоновской Церкви и о некоторых других обстоятельствах. К этому ходатайству приложен проект декларации, с которым Митрополит Сергий хотел бы возможным обратиться к архипастырям и пастырям в случае удовлетворения его ходатайства властью. Оба документа датированы 10 июня 1926 года, т. е. появившись на свет через 3½ месяца после записки архиепископа Илариона. Цель этих документов и официальное значение их совершенно ясны.

Ходатайство начинается с указания на необходимость легализации церковных органов и в частности касается регистрации его Митрополита Сергия, в качестве Заместителя Патриаршего Местоблюстителя, а также регистрации местных административных органов староцерковников, разрешения союза совещания епископов, разрешение на издание Вестника Московской Патриархии и открытия духовных учебных заведений. К этому ходатайству и приложен проект декларации, который по мысли автора должен выявить отношение Заместителя и единомышленного с ним староцерковного епископата к советской власти. Млѣ представляется совершенно необходимым познакомить с проектом этой декларации. Содержание этого проекта приблизительно следующее. После указания на усилия почившего Патриарха легализовать церковную организацию, послание говорит о как бы состоявшемся факте легализации. Затѣм идетъ рѣчь о законопослушности и лояльности Церкви по отношению к советской власти. Лояльность понимается какъ рѣшительное отмежевание отъ всякихъ партий и предприятий, направленных во вредъ Союзу. Далѣе говорится о полномъ противорѣчии между церковнымъ миропониманиемъ и коммуни-

стическимъ. Церковь, между прочимъ, учитъ быть честнымъ, жертвовать собою для общего блага, поэтому членъ Церкви можетъ быть полезнымъ гражданиномъ. И такихъ церковно настроенныхъ гражданъ въ Советскомъ Союзѣ большинство. Въ понятіе лояльности не входитъ наблюдение за поведениемъ и настроениемъ вѣрующихъ, что дѣлаютъ живодерники, которые ручаются за политическую благонадежность однихъ и отказываютъ въ этомъ другимъ. Однако, и староцерковная организация отказывается впредь отъ всякихъ политическихъ выступлений. Далѣе идетъ рѣчь объ отношеніи къ зарубежному духовенству, позволяющему себѣ, несмотря на пресѣненіе церковной власти, политическія выступления, навлекающія пресѣдованія на Церковь въ Россіи. Митрополитъ Сергий не считаетъ возможнымъ обрушиться на него церковно-судебными карами, но готовъ исключить изъ состава клира московской Патриархія тѣхъ духовныхъ лицъ, которые не признаютъ своихъ гражданскихъ обязанностей передъ Союзомъ. Такое положеніе обезпечитъ Церковь, по мнѣнію Митрополита Сергия, отъ всякихъ случайностей изъ заграничья. Вотъ каково основное содержаніе этихъ двухъ документовъ.

По поводу второго изъ документовъ нужно сказать, что онъ является въ одно и то же время меморандумомъ, направленнымъ къ советской власти, и посланиемъ къ вѣрующимъ въ цѣляхъ выявленія отношенія къ советской власти со стороны церковныхъ органовъ.

Теперь обратимся къ другому, весьма интересному, по содержанию, документу, известному въ зарубежной печати подъ названіемъ «Обращенія Соловецкихъ Епископовъ къ правительству СССР», изданному же тексту его предпослано такое заглавіе: «Къ правительству СССР. Обращеніе православныхъ епископовъ изъ Соловецкихъ острововъ» (Вѣстникъ Христіанскаго Студенческаго Движенія № 7 1927 г.). Нужно сказать, что не вполне грамотно сформулированный заголовокъ не находитъ въ текстѣ самаго документа никакого себѣ подтвержденія. Это заглавіе, по нашему мнѣнію, есть не что иное, какъ чье-то частное предположеніе, сдѣланное на основаніи довольно поверхностнаго знакомства съ самымъ документомъ. Возможно, что нѣкоторые терминологическія совпаденія, а также совпаденіе общей оцѣнки церковныхъ событий послѣдняго времени этимъ документомъ, съ за-

пиской архієпископа Иларіона дали поводъ сдѣлать такое заключеніе человѣку, знакомому съ этой запиской. Необходимо, однако, подчеркнуть, что совпаденіе ихъ не идетъ далѣе названныхъ мною довольно общихъ совпаденій и отдѣльныхъ выражений. Этотъ документъ значительно обширнѣе предшествующихъ. Онъ касается всѣхъ вопросовъ, затронутыхъ проектомъ декларации Митрополита Сергія, но, благодаря своему размѣру, болѣе обстоятельно трактуетъ эти вопросы. Въ виду важности самаго документа, на немъ слѣдуетъ остановиться нѣсколько подробнѣе. Этотъ документъ въ текствѣ носитъ названіе «заявленія» или «памятной записки». Название «обращенія» вообще не встрѣчается въ немъ. Пренде всего слѣдуетъ подчеркнуть, что рѣчь все время ведется отъ имени Церкви, какъ иблагое: «Церковь надѣется», «Церковь подчиняется», «предложеніе Церкви», т. е. предложеніе епископовъ, авторовъ записки и т. д. Въ одномъ мѣствѣ нашего документа мы встрѣчаемъ слѣдующую фразу: «Представляя настоящую памятную записку на усмотрѣніе правительства, Всероссійская Церковь еще разъ считаетъ возможнымъ отмѣтить» и наконецъ въ серединѣ читаемъ еще болѣе опредѣленную фразу: «обстоятельства побуждаютъ руководящій органъ Православной Церкви еще разъ съ совершенной справедливостью изложить передъ правительствомъ принципы, опредѣляющіе ея отношеніе къ государству». Памятная записка подписана многими, такъ какъ авторы говорятъ о себѣ «нижеподписавшихся». Все это ясно показываетъ, что заявленіе или записка является коллективнымъ произведеніемъ, предназначеннымъ для официальнаго учрежденія отъ лицъ, которые говорятъ отъ лица Церкви какъ организаци и даже считаютъ себя руководящимъ органомъ этой Церкви. Конечно, соловецкіе узники не могли взять на себя полномочія — говорить отъ лица Церкви. Я нисколько не сомнѣваюсь, что они сами такъ не думаютъ, такъ какъ самое ихъ заключеніе обусловлено въ большинствѣ случаевъ ихъ вѣрностью Церковной власти. Да и какимъ образомъ заключенные въ глазахъ правительства СССР могли бы быть руководящимъ органомъ. Мнѣ кажется несомнѣнно установленнымъ, что авторами записки были, хотя и епископы, но не заключенные въ Соловкахъ. Если это такъ, то каково положеніе Соловецкихъ узниковъ, къ которымъ будетъ тамъ обращенъ вопросъ о томъ, какую записку

они переслали за границу, въ качествѣ ихъ обращенія къ правительству СССР. Что они могутъ сказать на это, кромѣ отрицанія? Но отрицать фактъ, о которомъ трубятъ зарубежная печать, хотя бы они о немъ и не знали, весьма и весьма трудно. Всякому человѣку, хоть сколько нибудь причастному къ Церкви, ясно, что руководящимъ органомъ Церкви является Синодъ, каковой существовалъ при Патриархѣ, существовалъ и при митрополитѣ Сергіи, до легализаціи со стороны совѣтской власти. Въ одномъ мѣствѣ «памятной записки» встрѣчается оговорка, которая подтверждаетъ это наше предположеніе. Говоря о нежелательности вмѣшательства въ дѣла Синода чиновника, авторы записки добавляютъ: «каковому возможно будетъ порученъ политическій надзоръ за нами», т. е. членами Синода. Чтобы покончить съ предварительными замѣчаніями, касающимися этого документа, я хочу замѣтить время его составленія, поскольку даетъ отвѣтъ на этотъ вопросъ текстъ самаго заявленія, такъ какъ записка дошла до насъ безъ даты. Заявленіе написано, когда «Мѣстоблюстителъ Патриаршаго Престола и около пселовны епископовъ томился въ тюрьмахъ, ссылкахъ и на принудительныхъ работахъ». Сими же авторы новидному на свободѣ. Записка написана въ то время, когда Церковь «не можетъ перенести своей дѣятельности въ ея историческій центръ — Москву». Ничего не говорится о заключеніи Замѣстителя Митрополита Сергія. Отсюда ясно, что записка составлена въ моментъ пребыванія его на свободѣ. Митрополитъ Сергіи былъ арестованъ въ ноябрѣ мѣсяцѣ 1926 года и освобожденъ передъ Пасхой, т. е. въ апрѣлѣ 1927 г. Изъ записки, какъ мы уже отмѣтили, ясно, что она составлена во время управленія Русской Церковью Митрополита Сергія, и говорить отъ имени руководящаго органа, т. е. органа, состоящаго при Митрополитѣ Сергіи: только такой органъ староцерковные епископы могли считать полномочнымъ говорить отъ лица Всероссійской Церкви. Говорится въ запискѣ также и о томъ, что замѣстители почившаго Патриарха пытались уже разсѣять недовѣріе къ Церкви со стороны совѣтской власти, слѣдовательно авторы знали такіа попытки и со стороны Митрополита Петра и Митрополита Сергія: послѣдній былъ только вторымъ по счету управляющимъ Русской Церковью послѣ кончины Патриарха. Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что это

заявление имѣть въ виду то ходатайство Митрополита Сергія, о которомъ у насъ ужъ была рѣчь. Принимая все это во вниманіе, а также нѣкоторые обстоятельства церковной жизни въ Россіи, всего вѣроятнѣе предполагать, что записка составлена тотчасъ по освобожденіи Митрополита Сергія изъ заключенія (апрѣль 1927 г.), когда еще не были рѣшены вопросъ о достоинствѣ пребыванія его и его ближайшихъ сотрудниковъ въ Москвѣ. Въ это время происходили весьма ответственныя совѣщанія староцерковныхъ епископовъ людъ предсѣдательствомъ Митрополита Сергія въ Москвѣ.

Обратимся теперь къ самому заявленію и постараемся въ общихъ чертахъ познакомиться съ его содержаниемъ. Во введеніи къ этому заявленію говорится о тяжеломъ положеніи Церкви въ Россіи, лишенной епископовъ. Пребывающіе на своихъ мѣстахъ староцерковные епископы стѣснены въ своей дѣятельности такъ, что не могутъ выполнять своихъ функций. Такое положеніе Церкви противорѣчитъ совѣтской конституціи и обусловлено подозрѣніемъ, что церковные дѣятели занимаютъ контръ-революцій и нѣкую тайную политическую замышлю. Это недоувѣріе пытались разсѣять какъ самъ Патріархъ, такъ и его Замѣстители. Безуспѣшность этихъ попытокъ и желаніе положить конецъ прискорбнымъ недоразумѣніямъ заставляють съ подобными разъясненіями выступить и руководящій органъ.

Авторы записки понимаютъ всю затруднительность установленія благожелательныхъ отношеній между Церковью и совѣтской властью. Затѣмъ указываютъ тѣ противорѣчія, которыя существуютъ между церковнымъ и коммунистическимъ міровоззрѣніемъ. Этотъ вопросъ въ заявленіи трактуется гораздо обстоятельнѣе, чѣмъ въ проектѣ деклараціи Митрополита Сергія, но въ томъ же духѣ. Въ яланіи записки эти разсужденія занимають почти же мѣсто, какъ и въ проектѣ деклараціи. Авторы приходятъ къ выводу, что при глубокомъ расхожденіи въ міросозерцаніи между Церковью и государствомъ не можетъ быть внутренняго сближенія или примиренія. Осуждаются всѣ новыя изобрѣденія церковниковъ: приспособить церковную догматику къ существующему строю и т. д. Остается одинъ выходъ: будучи равными по существу, основывать свои отношенія исключительно на конституціи. Церковь не будетъ мѣшать государству устраивать матеріальную сторону жизни,

а государство не будетъ стѣснять Церковь въ ея религіозномъ дѣланіи. Иисусъ Христосъ не оставилъ своимъ послѣдователямъ, какъ таковыя, заѣта вліять на государство. Церковь всегда оставалась послушной государственной власти въ томъ, что не касается вѣры. Поэтому Церковь была лояльной къ правительствамъ Римской Имперіи и Турціи. Послѣдовательное проведеніе закона объ отдѣленіи Церкви отъ государства является предметомъ желаній и Церкви. Далѣе заявленіе касается законоположеній, стѣсняющихъ дѣятельность Церкви и различныхъ административныхъ стѣсненій. «Поэтому Православная Церковь не можетъ, по примѣру обновленцевъ, засвидѣтельствовать, что религія въ предѣлахъ СССР не подвергается никакимъ стѣсненіямъ». Далѣе памятная записка переходитъ къ обвиненіямъ со стороны власти въ дѣятельности Церкви, направленной къ сверженію новаго строя, и къ недоувѣрію въ лояльность. «Мы считаемъ необходимымъ, говорится въ этомъ заявленіи, — зафрмить правительство, что эти обвиненія не соответствуютъ дѣйствительности». Однако, наличие въ выступленіи противъ власти въ прошломъ не отрицается. Но этому дается подробная мотивировка. Еще Патріархъ рѣшительно отказался отъ воздѣйствія на политическую жизнь страны. Съ того времени нельзя указать ни одного судебного процесса, въ которомъ были бы доказаны политическія выступленія со стороны клира. Далѣе слѣдуетъ указанія на осужденіе зарубежной іерархіи Патріархомъ и замѣщеніи ихъ кафедръ. Наконецъ, утверждается подложность документа, оглашеннаго Введенскимъ на живоцерковномъ соборѣ 1925 года, уличающимъ яко-бы Тихоновскую іерархію въ политическія сношенія съ зарубежнымъ духовенствомъ. Взддержаніе отъ одобренія и порицанія дѣятельности правительства при такихъ обстоятельствахъ является долгимъ паствыря. Далѣе слѣдуютъ указанія, какъ авторы записки понимаютъ свою лояльность по отношенію къ власти. Церковь внушаетъ вѣрующимъ лишь общіе принципы нравственности и общественной полезности, все остальное лежитъ на совѣсти каждаго вѣрующаго въ отдѣльности, поэтому Церковь не можетъ являть на себя надзора за политической благонадежностью вѣрующихъ, не можетъ и судить за политическія преступленія. Авторы осуждаютъ противосовѣтскую дѣятельность зарубежныхъ архіереевъ, но не могутъ

произнести судебнаго приговора надъ ними. Далѣе слѣдуютъ указанія на тѣ надежды Церкви, которыя она питаетъ: 1) на измѣненіе закона о запрещеніи преподавать дѣтямъ Законъ Божій, 2) о предоставленіи церковнымъ учрежденіямъ права юридическаго лица, и 3) на то, что «останки святыхъ, почитаемыхъ Церковью, перестанутъ быть предметомъ конспиративныхъ дѣйствій и будутъ возвращены въ Храмы; 4) на разрѣшеніе организовать центральное управленіе Церковью и исцѣлительство власти въ церковные выборы. «Здѣсь изложено безъ всякихъ улоачаній и обходностей, что Церковь общается, и чего не можетъ общаться, и чего ждетъ отъ власти». Памятная записка заканчивается слѣдующимъ заявленіемъ: «Если предложенія Церкви будутъ приняты, она возрадуется о правдѣ тѣхъ, отъ кого она будетъ зависѣть. Если же нѣтъ, то она готова на матеріальныя лишенія, встрѣтитъ это спокойно».

Сравнивая памятную записку съ документами Митрополита Сергія, трудно не замѣтить ихъ близости, какъ по постановкѣ самыхъ вопросовъ, такъ и въ рѣшеніи этихъ вопросовъ. Общій планъ записки также совпадаетъ съ проектомъ декларации. Но есть и разница: записка гораздо обширнѣе и болѣе мотивирована, съ одной стороны, а съ другой — она не касается деталей административныхъ дѣйствій. Все это съ большою вѣроятностью заставляетъ укрѣпиться въ томъ предположеніи, что записка была подана повидѣ деклараций Митрополита Сергія въ тотъ же самый Комиссариатъ Внутреннихъ Дѣлъ. Между моментомъ обращенія Митрополита Сергія и подачей синодальнаго заявленія велика, очевидно, переговоры, въ которыхъ намѣтившіе вопросы о законодательныхъ перемѣнахъ и административныхъ послабленіяхъ. Въ противномъ случаѣ выраженіе тѣхъ или другихъ надеждъ ни на чемъ не было бы основано.

Итакъ, не только Замѣститель, Митрополитъ Сергій, но и Патріаршій Синодъ съ полною ясностью изложилъ точку зрѣнія Церкви на взаимоотношенія между Церковью и Государствомъ.

Послѣднимъ документомъ въ циклѣ этихъ актовъ является посланіе Митрополита Сергія и состоящаго при немъ временнаго Синода, которое было напечатано въ Московскихъ «Извѣстіяхъ», а отсюда перепечатано полностью или въ извлеченіяхъ почти всѣми органами зарубежной прессы. Это посланіе датировано 29 іюля

1927 года. Посланіе, заключая въ себѣ неудачныя отдѣльныя выраженія, по существу, не находится въ противорѣчій съ памятной запиской и проектомъ декларации самого Митрополита Сергія. Нельзя упустить изъ вида, что нѣкоторые событія, имѣвшіе мѣсто за рубежомъ и въ Россіи, страшно осложнили направленіе дѣла о легализаціи органовъ церковной власти, питая атмосферу недоверія и велическихъ подозрѣній. Это послѣднее не могло не оказать вліянія на формулировку отдѣльныхъ мѣстъ посланія. Посланіе начинается съ указанія на усилія Патріарха легализировать церковную организацію и сообщается, что такая легализація теперь достигнута. Въ виду этого члены Синода и самъ Митрополитъ Сергій заявляютъ, что они не съ врагами совѣтскаго государства, а съ народомъ и правительствомъ. Что это мѣсто относится именно къ подписавшимъ это воззваніе, ясно изъ слѣдующей фразы: «засвидѣтельствовать это и является первой цѣлью нашего (юного и синодальнаго) посланія». Затѣмъ Митрополитъ Сергій увѣдомляетъ объ организаціи Синода и регистраціи этого учрежденія со стороны гражданской власти. Наконецъ, слѣдуетъ призывъ возблагодарить Бога и выражается признательность совѣтскому правительству за легализацію. Дается обещаніе быть вѣрными гражданами совѣтскаго Союза, «оставаясь приверженцами православія, для которыхъ оно дорого, какъ истинная жизнь со всѣми его догматами, преданіями и со всѣмъ его богослужебнымъ и каноническимъ укладомъ». Церковь, заявляетъ посланіе, стала рѣшительно и бесповоротно на путь лояльности, а отсюда вытекаютъ извѣстныя обязательства и для членовъ Церкви. Миряне признаются не вносить политич. въ церковныя учрежденія, а клирики къ лояльности по отношенію къ совѣтскому правительству во всей ихъ церковно-общественной дѣятельности. Заграничное духовенство въ этомъ обязано дать подписку, не давши или нарушивши эту подписку будутъ исключены изъ клира Московскаго Патріархата. Такимъ образомъ «мы будемъ обеспечены отъ всякихъ неожиданностей изъ за границы». Далѣе идетъ рѣчь о созывѣ второго помѣстнаго Собора, отъ котораго будетъ зависѣть «окончательное одобреніе предпринятому нами дѣлу установленія правильныхъ отношеній нашей Церкви къ совѣтскому правительству».

Конечно, это посланіе не воспроизво-

дить буквально актовъ, которые были нами рассмотрѣны раньше. Но трудно утверждать, что оно расходится съ ними. Послание между прочимъ не содержитъ въ себѣ указаній на тѣ противорѣчія, которыя существуютъ между церковнымъ и коммунистическимъ міросозерцаніемъ, но едва ли исключеніе подобаго указанія было нужно для «архипастырей, пастырей, честного племени и вѣрныхъ чадъ Церкви», къ которымъ это посланіе было направлено. Тѣмъ болѣе не имѣло смысла включать подобныя вопросы въ посланіе, что всѣ они были съ большою обстоятельностью развиты въ памятной запискѣ, представленной совѣтскому правительству. Не нужно забывать, что посланіе датировано 29 іюля, а регистрація руководящаго органа Церкви состоялась 20 мая, т. е. прошло болѣе двухъ мѣсяцевъ съ момента регистраціи Временнаго Патріаршаго Синода.

II.

Мы познакомились въ общихъ чертахъ съ документами, по нашему мнѣнію, составляющими одинъ пунктъ. Но наше знакомство было бы неполнымъ, если бы мы не подчеркнули того единодушія, съ которымъ рѣшаются основные вопросы церковной жизни въ названныхъ документахъ. Они касаются основныхъ вопросовъ взаимоотношеній между церковью и государствомъ. Не слѣдуетъ забывать, что существовавшее государство въ Россіи являлось вѣщерковнымъ. Русская Церковь въ теченіе почти всей своей исторіи жила въ государствѣ церковномъ, и въ этомъ существенное различіе положенія Церкви въ Россіи прежде и теперь.

Русская Церковь есть часть Вселенской Церкви. Общія основы отношеній Церкви къ государству вѣщерковному предусматриваются общими началами христіанскаго ученія объ отношеніи къ гражданской власти вообще, и послѣдующими конкретно-историческими условиями взаимоотношеній отдѣльных частей Вселенской Церкви къ вѣщерковной и даже враждебной ей свѣтской власти. Не забудемъ, что Церковь въ моментъ своего распространенія въ предѣлахъ Римской Имперіи встрѣтилась съ крайне враждебной ей государственной властью, и одиako своихъ принципиально-лояльныхъ къ власти позицій не измѣнила, Церковь существовать, хотя и не отъ міра, но для міра. Ея призваніе заключается въ дѣятельности среди гра-

жданскаго общества. Общество, или вѣрнѣе общества, могутъ имѣть самыя разнообразныя организации, и среди всѣхъ нихъ должна дѣйствовать единая Церковь. Поэтому отдѣльными частями Церкви приходится имѣть дѣло съ разными государственными образованіями. Оставаясь единой, Церковь не можетъ не признавать различныхъ, по существу, государственныхъ организаций, съ которыми приходится имѣть дѣло ея отдѣльными частями. Безъ этого немислимо было бы выполненіе церковью ея основной миссіи — проповѣди Евангелія всѣмъ народамъ. Итакъ, Церковь, не ставя себѣ никакихъ политическихъ цѣлей, выработала опредѣленное отношеніе ко всякой государственной власти.

Исходя изъ этихъ общихъ принциповъ, церковная власть обязана прежде всего разрѣшить два основныхъ вопроса: 1) вопросъ о признаніи существующей въ данномъ обществѣ гражданской власти и о лояльномъ отношеніи къ ней, 2) вопросъ объ охранѣ внутренней свободы Церкви, т. е. сохраненіи собственной самостоятельности въ дѣлахъ, представляющихъ компетенцію только церковной власти. Этими и будутъ выполнены основныя задачи Церкви, лежащія на ней по отношенію къ государству.

Прежде всего мы должны, однако, хотя бы кратко, высказать, какъ представляютъ себѣ положеніе Церкви въ Россіи авторы нашихъ документовъ. Этими въ значительной степени и опредѣлены ихъ выступленія. Всѣ документы съ поразительной силой воспроизводятъ картину тяжелаго положенія Церкви и разстройства церковнаго управленія. Архіепископъ Илларионъ, мало осведомленный о современныхъ его запискѣ обстоятельствахъ церковной жизни, находится въ тревогѣ за судьбы ея и предлагаетъ извѣстная мѣры къ тому, чтобы вывести церковь изъ ея тяжелаго состоянія. Съ еще большей опредѣленностью объ этомъ говоритъ проектъ декларации Митрополита Сергія: «Отсутствіе свободы регистраціи для нашихъ церковно-правительственныхъ органовъ создаетъ много практическихъ неудобствъ, придавая ея дѣятельности какой-то скрытый или даже конспиративный характеръ, что въ свою очередь порождаетъ много всякихъ недоразумѣній и недоуверій». Болѣе конкретную картину состоянія Церкви даетъ памятная записка Патріаршаго Синода. Здѣсь опредѣленно говорится, что Церковь не получаетъ разрѣшенія открыть

правильно действующие органы, не может перенести свои центральные учреждения в Москву, епископы ее не допускаются в епархии, а допущенные лишены возможности выполнить обязанности своего служения, именно: посещения общины и даже рукоположения. «Местообитатели... и около половины епископов томится в тюрьмах, ссылках, на принудительных работах» — таким заявлением заканчивается памятная записка картину тяжелого положения Церкви. Безправное положение Церкви обусловлено отсутствием легализации ее органов. Этого положения не отрицает и само правительство, объясняя его тем, что епископы и клиры стремятся к свержению советской власти и восстановлению старого строя. Усилия Святейшего Патриарха и его Заместителей направлены к тому, чтобы развять это прискорбное недоразумение, не увенчались успехом. В целях разъяснения подозрительности подается и сама «памятная записка». Основаниями для таких подозрений для советского правительства послужили: наличие выступлений против советской власти со стороны Патриарха и иерархов в прошлом и непрекращающиеся выступления зарубежных иерархов. «Памятная записка», не отрицая первого обвинения по отношению ко времени до 1919 года, когда страна находилась в состоянии анархии, и «Церковь в эту критическую минуту народной жизни выступила на защиту порядка». Вот как характеризует «памятная записка» это время: «все общественные силы находились в состоянии борьбы, когда власти в смысле организованного правительства, обладающего необходимыми орудиями управления, не существовало... Всюду действовали группы подозрительных лиц, оказывавшихся самозванцами. Они избивали епископов, священников, или в чем-то повинных, врвались в дома, в больницы, убивали там людей, расхищали имущество, ограбляли храмы и затѣм безследно исчезали». С момента же установления, хотя бы относительного, порядка, когда сложилась форма гражданской власти, глава Церкви, Патриарх, заявил о лояльности Церкви советскому правительству, и с тех пор он оставался верен этому заявлению. Не нарушили его и епископы. Таким образом первое основание для подозрительности отпадает: за семь лет, прошедших с момента заявления Патриарха, нельзя указать случая, когда

бы судебным порядком было доказано противоположное. Второе обстоятельство, питающее недоверие, однако, остается. Осуждая политическая выступления зарубежных иерархов, «памятная записка» заявляет, что за них церковная организация не может нести ответственности, так как у ней нет связей с зарубежными иерархами «по политическим делам». С такой определенностью признает Патриарший Синод наличие политических выступлений в прошлом и с таким мужеством отстаивает целесообразность этих выступлений и непротиворечие их призванию Церкви. Не отдельным епископам принадлежит право определять отношение Церкви к государственной власти, а центральной церковной власти и только ей. Нельзя не подчеркнуть, что в этом отношении русские епископы с величайшей последовательностью выполнили свой долг перед Церковью.

Где же та почва, на которой можно было бы установить известные легальные взаимоотношения между Церковью и властью. Такой почвой является, по мнению авторов записки, закон о свободѣ вероисповѣданія. Последовательнымъ проведеніемъ этого закона могутъ быть протѣражены столѣновія Церкви съ государствомъ. Въ чемъ же жилищно должно выражаться это отдѣленіе? Церковь не должна мѣшать гражданскому правительству въ устроении матеріальнаго благополучія, а государство — стѣснять Церковь въ ея религіозной и нравственной дѣятельности. «Памятная записка» останавливается подробно на вопросѣ, какъ слѣдуетъ понимать двойное отношеніе Церкви къ государственной власти. Прежде всего Церковь отказывается въ порядкѣ интимнаго пастырскаго воздѣйствія на отдѣльныхъ лицъ осуждать или одобрять дѣйствія правительства, внушать вѣрующимъ уклоненіе отъ политической дѣятельности или опредѣленную программу этой дѣятельности. Въ церковно-общественной жизни Церковь принимаетъ обязательство, что въ храмахъ и въ церковныхъ учрежденіяхъ отъ лица Церкви не будетъ вестись никакой политической пропаганды. «Церковныя учрежденія, начиная отъ приходскихъ совѣтовъ и кончая патриаршимъ Синодомъ отнесутся къ нимъ, т. е. къ политическимъ вопросамъ, какъ къ выходящимъ за предѣлы ихъ компетенціи. Въ замѣщеніи выборныхъ церковныхъ должностей кандидатамъ будутъ предъявлены только ре-

лигиозно-правственные требования и никаких иных: ни имущественное положение, ни партийная принадлежность в данном случае не будут иметь никакого значения». Это обстоятельное изложение, в чем авторы записки видят лояльность, вполне соответствует заявлениям, какия мы находим в проекте декларации Митрополита Сергия. Сь такимъ исключительнымъ мужествомъ и такой обстоятельностью руководителей современной церковной жизни въ Россіи изложили передъ лицомъ совѣстной власти свой взглядъ на отношеніе Церкви къ государству. Самая подозрительная и принципиальная критика не могла бы что либо возразить, съ церковной точки зрѣнія, противъ принципиальнаго рѣшенія этихъ трудныхъ вопросовъ. Если мы обратимся къ труду одного изъ лучшихъ русскихъ канонистовъ, труду, вышедшему въ началѣ девятисотыхъ годовъ, тогда, следовательно, едва ли что могъ предполагать современное положеніе Русской Церкви, то мы найдемъ тамъ слѣдующее мѣсто: «Церковь имѣетъ неизмѣнное съ своихъ основаній устройство, тогда какъ устройство государствъ съесть продуктъ исторіи; следовательно, церковь имѣетъ дѣло не съ государствомъ, а съ государствами, можетъ жить при какихъ угодно государственныхъ формахъ... Она не имѣетъ никакой политической роли, но гдѣ ея представители призваны къ участию въ государственныхъ дѣлахъ, тамъ это имѣетъ основаніе въ исторіи страны, а не въ существѣ и въ задачахъ Церкви». (Павловъ, Курскъ, Москва, 1902-3 г., стр. 491 и слѣд.). Другой извѣстный канонистъ, разбирая отношеніе христіанъ къ римской государственной власти, говоритъ, что первые христіане «всегда готовы искренне и нелицемѣрно воевать съ кесаремъ кесарю, исполнять всѣ обязанности подданныхъ и смотрѣть на власть государственную, какъ органъ Божественнаго міраправленія». (Суворовъ, Курскъ, стр. 419). Послѣднее посланіе Митрополита Сергія и состоящаго при немъ Синода, также не противорѣчитъ формуламъ и принципиальной точкѣ зрѣнія объ отношеніи Церкви къ государству, высказанной двумя указанными специалистами въ этой области. И это вполне понятно, такъ какъ наибъ значительное чнсло членовъ легализованнаго Синода составляли тотъ руководящій органъ, которымъ составлена «памятная записка». Такимъ образомъ въ этомъ первомъ вопросѣ позиція, занятая Замѣстителемъ и его Синодомъ и вообще руководящей группой русскихъ іерарховъ

вполнѣ соответствуетъ принципиальнымъ позиціямъ церкви въ этомъ вопросѣ и отвѣчаетъ настоящему тяжелому моменту въ жизни Русской Церкви, такъ какъ выводитъ ее на путь легальнаго существованія и дѣятельности. Тяжесть же самаго момента едва ли можетъ быть возложена на отвѣтственность тѣхъ лицъ, на плечахъ которыхъ лежитъ бремя церковной власти въ Россіи. Если къ этому присоединить еще голосъ архіепископа Иллариона, прозвучавшій изъ заключенія, то мы поймемъ, что принципиальная позиція существующей церковной власти и офіцна Церковью ея положенія расцѣпляется приблизительно также и лицами, стоящими сейчасъ въ церковно-правительственной средѣ, но остро болѣющими за судьбы Церкви.

Обратимся къ второму вопросу — объ охранѣ Божественнаго Призванія Церкви ея отвѣтственными руководителями. Что же собственно составляетъ сущность того, что Церковь должна охранять при всякихъ обстоятельствахъ, и гдѣ она не можетъ пойти на компромиссъ? Проф. Суворовъ въ цитированномъ уже нами курсѣ такъ формулируетъ непосредственную компетенцію церковной власти: «христіанское вѣроученіе, правоученіе, относящееся къ христіанскому богочитанію, священическому и внутренней церковной дисциплинѣ». Проф. Павловъ болѣе детально указываетъ предметы непосредственнаго вѣдѣнія церковной власти и говоритъ, что «сфера чисто церковной дѣятельности ограничивается слѣдующими предметами: 1) вѣро-наравоученіе, 2) таинства, 3) богослуженія, 4) управленіе отдѣльныхъ органовъ руховной власти: епископовъ, соборовъ и проч. по нормамъ каноническаго права, 5) дисциплина надъ духовенствомъ и мірянами относительно ихъ церковныхъ обязанностей, 6) судъ по нарушенію этихъ обязанностей, 7) управленіе и употребленіе своего имущества, какъ частной собственности. Все прочее принадлежитъ государству, насколько бы въ этомъ ни была заинтересована Церковь. Такимъ образомъ гражданское и политическое положеніе духовныхъ лицъ, способы и условія пріобрѣтенія церковнаго имущества, гражданское и политическое дѣйствіе церковныхъ законовъ и актовъ, — все это эполитъ и всецѣло зависитъ отъ государства». (Курскъ 493 стр.). Совершенно ясно, какъ ограничено должна быть понимаема компетенція Церкви въ сферѣ внѣшнихъ отношеній, лишь бы сохранить существо вѣры и задачи религіознаго воедѣствія Церкви.

Обратимся теперь къ отдельным конкретным вопросам, и прежде всего посмотрим, въ какой степени наши документы охраняютъ существо вѣроученія и нравоученія православной Церкви.

На этомъ пути стояли передъ лицомъ церковной власти великіе соблазны. Живая Церковь изъ человекоугодничества взяла на себя миссію приспособленія церковной догматики къ условіямъ политической дѣйствительности и не прочь нѣмѣнить самое представленіе о Богѣ такъ, чтобы оно не напомидало отношеній монарха къ подданнымъ. Всѣ наши документы съ поразительной силой отвергаютъ подобный недостойный способъ служенія и заставляютъ себя строгими сторонниками истиннаго и неприспособляемаго православія. Памятная записка ясно говоритъ, что Церковь никогда «не откажется ни въ цѣломъ, ни въ частяхъ отъ объявшаго святыней прошлаго вѣкова вѣроученія». Не менѣе ярко эта мысль выражена и въ проектѣ декларации Митрополита Сергія: «Не въ приспособляемости Церкви къ современнымъ требованіямъ, не въ урѣзаніи ея идеала, не въ измѣненіи ея ученія и канонѣвъ, а въ томъ, чтобы при современныхъ условіяхъ церковной жизни... сумѣть закънъ и поддержать въ сердцахъ нашей паствы весь прежній огонь ревности о Богѣ и научить пасомыхъ въ самомъ зснпть матеріальнаго прогресса находить подлинный смыслъ своей жизни все таки за гробомъ, а не здѣсь». Последнее посланіе митрополита Сергія также не даетъ намъ никакихъ указаній, на какія либо предположавшіяся измѣненія догматовъ или канонѣвъ. Въ немъ тоже находимъ весьма яркое мѣсто, свидѣтельствующее о неизмѣлемомъ храненіи этихъ основъ православія отвѣтственными дѣятелями русской Церкви, для которыхъ оно «дорого, какъ истина и жизнь со всѣми его догматами, преданіями, со всѣми его каноническими и богослужебными укладомъ». Итакъ, не приспособленіе догматовъ и канонѣвъ, а неизблѣмая охрана ихъ — вотъ въ чемъ видятъ свою задачу Замѣститель и его Синодъ. Это уже есть истинное исповѣданіе. Оно еще болѣе дѣлается яркимъ на фонѣ того противорѣчія между церковнымъ и коммунистическимъ міросозерцаніемъ, которое такъ ярко подчеркнато и въ проектѣ декларации и въ «памятной запискѣ». Проектъ декларации указываетъ двойное различіе между церковнымъ и коммунистическимъ міропониманіемъ: 1) коммунизмъ борется съ Богомъ и его властью въ серд-

цахъ людей, церковь исповѣдаетъ вѣру въ Бога и стремится къ распространенію и укрѣпленію этой вѣры въ сердцахъ народа; 2) коммунизмъ проповѣдуетъ материалистическое пониманіе исторіи, церковь учитъ вѣрнть въ Промыслъ Божій. По существу эта же мысль развита и въ «памятной запискѣ», гдѣ это противорѣчіе еще обстоятельнѣе подчеркнуто, благодаря разбѣрамъ самой записки. При этомъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ «памятная записка» настолько близка даже по отдельнымъ выраженіямъ къ декларациі, что становится совершенно несомнѣнной связь между этими документами. Общій выводъ одинъ и тотъ же; декларация его формулируетъ такъ: «Оставаясь искренними до конца, мы не можемъ замалчивать этого грогнорѣчія», и далѣе продолжаетъ: «При такомъ глубокомъ расхожденіи въ самыхъ основахъ міросозерцанія между Церковью и государствомъ не можетъ быть никакого внутренняго сближенія или примиренія». Не будучи въ состояніи внутренне сближаться, эти организаціи, но мнѣнію руководителѣй церковной жизни въ Россіи, должны найти *modus vivendi* въ жизни и искреннемъ разграниченіи сферъ дѣятельности, о чемъ мы уже говорили. Въ «памятной запискѣ» ставится вопросъ и объ отаѣнѣ закона, запрещающаго преподаваніе Закона Божія дѣтмъ и выражающееся надежда, что останки святыхъ, личностей Церкви, перестанутъ быть предметомъ кощунственныхъ дѣйствій и нѣз музеивъ будутъ возвращены въ храмы.

Не меншія заботы проявили церковные дѣятели въ дѣлѣ охраны канонического устройства Русской Церкви, каковое она обрѣла только въ самое послѣднее время. Былъ не малый соблазнъ: ища легализаціи пойти по пути возглавленія Русской Церкви коллегіальнымъ органомъ. Въ эту сторону устремились «живая церковь» и «григорьевцы». Первые создали Синодъ, а вторые — Высшій Церковный Совѣтъ, какъ возглавленіе ихъ новообразованій. Это, по духу времени, болѣе гармонировало бы со всѣми государственными установленіями СССР. На эту путь тѣмъ легче можно было быть увлеченными, что въ теченіе двухсотъ лѣтъ русская Церковь возглавлялась такой коллегіей. Однако, сознавая себя въ дѣлѣ своей внутренней организаціи вполне самостоятельной и высоко цѣли каноническія формы церковнаго устройства и ту исключительную роль, которая пышала на долю перваго, по возстановленіи, Патріарха Русской Церк-

ви, Митрополитъ Сергій и члены его Синода совершенно опредѣленно стоять на охранѣ единоличнаго возглавленія Церкви. Поэтому временный Синодъ, сорганизованный при Замѣстителѣ, есть вспомогательный органъ и только. Значеніе возглавленія ему не можетъ принадлежать. «По избѣжанію всякихъ недоразумѣній, — говорилъ Митрополитъ Сергій на совѣщаніи епископовъ, — считаю нужнымъ огорвориться, что проскитруемый мною Синодъ ни въ какой мѣрѣ не полномоченъ замѣнить единоличнаго возглавленія русской Церкви». Охраняя единоличныя начала въ этомъ отношеніи, митрополитъ Сергій добился легализаціи Священнаго Синода, такъ какъ и безъ этого учрежденія тоже невозможно правильное функционированіе органовъ церковной власти. Естественно, что первые члены Временнаго Синода должны были получить полномочія по приглашенію Замѣстителя. Подобная практика уже существовала при жизни Святейшаго Патріарха и опиралась на одно изъ послѣднихъ постановленій Соединеннаго Соборанія Священнаго Синода и Высшаго Церковнаго Совѣта, набранныхъ на соборѣ въ 1917-18 гг. «Памятная записка» выражаетъ надежду, что гражданская власть не будетъ вмѣшиваться въ существо рѣшеній созданнаго органа. Начало соборности признается также неотъемлемымъ достоинствомъ церковной организаціи. Архіепископъ Иларіонъ считаетъ очередной и неотложной задачей созывъ Помѣстнаго Собора, правильно собраннаго. Митрополитъ Сергій возбуждаетъ ходатайство о легализаціи временныхъ церковныхъ органовъ впродъ до Помѣстнаго Собора. «Памятная записка» прямо говоритъ, что Церковь надѣется, что ей будетъ «разрѣшено» избрать Патріарха, созвать для этого, когда она признаетъ это нужнымъ, епархіальные съѣзды и Всероссийскій Православный Соборъ. Церковь надѣется, что правительство воздержится отъ всякаго гласнаго или негласнаго вліянія на выборы членовъ этихъ съѣздовъ и Собора, не стѣснитъ свободы обсужденія религиозныхъ вопросовъ на этихъ собраніяхъ и не потребуетъ никакихъ предварительныхъ обязательствъ, заранѣе предрѣшающихъ сущность ихъ будущихъ постановленій». Не менѣе опредѣленно подчеркнуть вопросъ о созывѣ собора и въ послѣднемъ посланіи Митрополита Сергія: «Не менѣе важной своей задачей, говоритъ здѣсь, — мы считаемъ и приготовленія къ созыву самый созывъ нашего Второго Помѣстнаго

Собора, который изберетъ намъ уже не временное, а постоянное церковное управленіе, а также вынесетъ рѣшеніе о всѣхъ похитителяхъ власти церковной, раздирающихъ хитонъ Христовъ». Задачу этого Собора посланіе видитъ и въ томъ, что, разрѣшивъ многіе наболѣвшіе вопросы церковной жизни, Соборъ «дастъ ономчательно одобреніе и предпріятому нами дѣлу установленія правильныхъ отношеній нашей Церкви къ совѣтскому правительству». Изъ всего этого совершенно ясно, съ какой заботой руководители Русской Церкви относятся къ охранѣ ея каноническаго строя.

Однимъ изъ важныхъ условий свободы Церкви является сохраненіе ея самостоятельности въ области церковнаго управленія и суда. Эта мысль съ достаточной полнотой подчеркнута не только тѣми заявлениями, которые мы находимъ въ нашихъ документахъ, но и совершенно опредѣленнымъ отвѣтомъ по вопросу о заграничномъ духовенствѣ, а также и проведеніемъ въ жизнь этого отвѣта. Трагическое значеніе для русской Церкви выступленій зарубежныхъ іерарховъ давно обратило на себя вниманіе со стороны высшей церковной власти и среди церковныхъ дѣятелей внутри Россіи и получило совершенно опредѣленную оцѣнку. Починивъ Патріархъ уничтожилъ высшее церковное управленіе въ Карловцахъ и опредѣленно заявилъ о постановкѣ вопроса русской церковной властью — о судѣ надъ зарубежными іерархами. Однако, этотъ вопросъ своевременно не получилъ движенія въ виду разстройства центральной церковной организаціи. Созданная въ 1925 году особая коммисія по предварительному разсмотрѣнію этого вопроса встрѣтила непреодолимые препятствія для осуществленія еудебнаго разбирательства этого дѣла. Въ виду этого русская церковная власть по соображеніямъ, изложеннымъ въ «памятной запискѣ», должна была отказаться отъ суда, несмотря на то, что органы совѣтской власти опредѣленно требовали такого суда. Митрополитъ Сергій въ проскѣ деклараціи по этому поводу заявляетъ: «Тѣмъ паче не можемъ мы взять на себя функціи экзекуторскихъ и примѣнять церковныя кары для отищенія недоброжелателямъ совѣтской власти». Мотивы отказа отъ суда изложены, какъ мы уже сазнали, съ исчерывающей полнотой въ «памятной запискѣ». Соображенія эти слѣдующія. Церковь не можетъ судить за политическія преступленія, такъ какъ это не предусмотрено

церковными канонами; второй причиной является то обстоятельство, что при условии, когда половина епископов находится в тюрьмах, следовательно, их кафедры не могут быть представлены на собор, трудно созвать такой собор, решения которого были бы авторитетны в этом деле. Невозможно потребовать от обвиняемых, при наличии за ними политической вины перед государственной властью, явить их на суд; невозможно и организовать предварительное следствие над заграничными епископами. Ввиду таких серьезных соображений, русская церковная власть отказалась от суда, несмотря на то, что требования о суде предъявлялись неоднократно почившему Патриарху и его заместителям. По самому каноническому вопросу, когда требования гражданской власти столкнулись с непреодолимыми в настоящих условиях препятствиями канонического характера, руководители русской Церкви открыто и мужественно заявили о неисполнимости этих требований. Возможно, что этот отказ даже затруднил дело легализации церковных органов, однако, интересы права были соблюдены и никто не может упрекнуть церковную власть в угодливости. Церковная власть все же принуждена была гарантировать себя от новых последствий для Церкви, ввиду возможных политических выступлений в будущем со стороны зарубежных иерархов, которые до сего времени не понимали ни просьбам, ни пренеципам высшей церковной власти, и не желали считаться с тем, что ответственность за подобные выступления надала не представители церкви в России, и, таким образом, мѣшала установлению нормальных отношений между церковью и государством. Не неся сами ответственность за эти выступления, зарубежные иерархи являлись той роковой силой в судьбах Церкви внутри России, которая не поддавалась никакому учету. Обезопасить церковную организацию от таких выступлений было не только правом, но и обязанностью церковной власти. В этом отношении митрополит Сергий еще в своем ответном письме Карловацким иерархам высказал мысль о необходимости избавить Церковь от столь опасных для нея элементов. В проекте декларации эта мысль получила выражение в такой форме: всякое духовное лицо, которое не пожелает принять своих гражданских обязательств перед союзом, должно быть исключено из состава

Московской Патриархии. Сама мысль о таком страховании Русской Церкви была совершенно естественной и неизбежной, но формулировка этой мысли, как она дана в этом документе, вызвала извѣстные недоумѣнія. Выходило, что нельзя принадлежать к клиру Московской Патриархии, не состояв гражданином СССР. Однако, послѣдним посланием Митрополита Сергия и это недоумѣние разѣялось. В нем уже требовалось не принятие гражданинских обязательств, а подписка духовенства в лояльности по отношению к советской власти в его, духовенства, церковно-общественной деятельности. Несмотря на невѣроятный шум поднятый в зарубежной печати по поводу этой подписки, она, сама по себѣ, не заключает ничего такого, чтобы не было сдѣлать духовное лицо, пребывающее в Московском клирѣ. Совершенно помыо всякой подписки с того момента, какъ высшей церковной властью были приняты извѣстные обязательства в лояльности, эта линия поведения стала обязательной для наждаго представителя Русской Церкви. Требование личной подписки обусловлено тѣмъ, что для церковной власти было совершенно очевиднымъ, что заграничное духовенство, в цѣломъ, не выполнитъ своихъ обязанностей передъ Церковью и поэтому высшая церковная власть того-то должна исключить изъ состава клира. В силу этого соображения Митрополитъ Сергий не могъ отказаться отъ требования подписки. Церковная власть должна знать, за кого она ответственна, и за кого нѣтъ. Едва ли это право власти можно оспаривать. В вопросѣ о понимании лояльности, какъ подчиненія советской власти и ее велѣніямъ, Митрополитъ Сергий далъ совершенно исчерпывающій и вполнѣ соответствующій отвѣтъ, что лояльности нельзя понимать, какъ подчиненіе законамъ советской власти, въ какомъ-то смысле понимали лояльность представители нѣкоторыхъ органовъ печати. Настоящій же смыслъ этого понятія съ достаточной опредѣленностью, какъ мы видѣли, раскрытъ въ «памятной запискѣ». Нельзя не упомянуть того обстоятельства, что «памятная записка» выражаетъ надежду, что правительствомъ будетъ пересмотрѣнъ и измѣненъ, въ желательномъ смыслѣ, законъ, лишившій церковныя организации правъ юридического лица. Итакъ, въ области судебно-административной церковная власть не только высказала пожелание о невмѣшательствѣ советской власти въ

специально церковные дела, но и на фан-тах доназала, что в данном случае она вполне самостоятельна. Намъ хотѣлось бы еще отмѣтить одно обстоятельство. Отказываясь отъ одобрения или порицания гражданскихъ мѣропріятій правительства, Церковь не устраняется отъ религиозной оцѣнки мѣропріятій свѣтской власти, сталкивающихся съ христіанскимъ вѣроуче-ніемъ, нравоученіемъ и дисциплиной.

Постараемся сдѣлать выводы изъ всего сказаннаго. Они могутъ быть формулированы въ слѣдующихъ немногихъ положеніяхъ: 1) Вопросъ о легализаціи церковныхъ органовъ въ Россіи, поставленный запиской архіепископа Иллариона, нашелъ выраженіе въ ходатайствѣ Митрополита Сергія, въ его проектѣ деклараций, въ «памятной запискѣ» православныхъ спикеровъ и въ послѣднемъ посланіи Митрополита Сергія и Временнаго Синода, составляющихъ цѣлый циклъ документовъ. 2) Всѣ эти документы тѣснѣйшимъ образомъ связаны между собою, начиная съ отдѣльныхъ выраженій, общаго плана, кончая единствомъ принципиальныхъ позицій, касающихся основнаго вопроса: объ отношеніи церкви къ государственной власти. 3) Опредѣляя свое отношеніе къ совѣтской власти какъ лояльное, руководящее Церковные дѣятели во всѣхъ стадіяхъ продолжительнаго обсужденія этого вопроса охраняли съ исключительнымъ мужествомъ внутреннюю свободу Церкви.

Отсюда вытекаютъ для лицъ, сознающихъ себя членами русской Церкви, извѣстныя обязательства. Обязательства эти различны для іерархій, клира и мірянъ. Они съ совершенной ясностью опредѣлены разсмотрѣнными нами документами. Отъ іерарховъ и вообще клириковъ требуется во всей ихъ церковно-общественной дѣятельности лояльное отношеніе къ совѣтской власти. Что касается мірянъ, то церковная власть, не посягая на ихъ политическую настроенность и даже дѣятельность требуетъ одного: не пользоваться для цѣлей политической борьбы церковными учреденіями — и только. Такъ руководители церковной жизни возлагаютъ на каждого бремя по мѣрѣ его силъ и значенія въ церковномъ обществѣ. Тѣмъ обязательнѣе становится для вѣрующаго человека призванъ «къ каждому» помочь церковной власти «въ своемъ чинѣ».

Великое море русской Церкви, въ силу

своей величины, переживаетъ большіе приливы и отливы, а также и величія бури. Но эти же приливы и бури выбрасываютъ на берегъ только пѣну и грязь, такъ какъ море не терпитъ въ себѣ ничего нечистаго. Всѣ отдѣлившіеся отъ церковнаго единства или отдѣленные отъ него церковной властью, если и создадутъ въ какихъ либо впадинахъ малые образованія, потеряютъ не только формальное, но и нравственное единеніе съ Русскою Церковью. Пройдетъ буря, засіяетъ солнце и горячіе лучи его, золотя и грѣя морскую воду, иссушатъ эти незначительные водоемы, обособленные отъ океана Церкви. Развѣ на нашихъ глазахъ не высохли «живая», «обновленческая церковь», «тригорьевщина» и пр. Въ этомъ отношеніи не избывать общей участи и заграничныя церковныя новообразованія, если только они возникнутъ.

Нельзя думать, что потерявши формальную связь съ Русскою Церковью, можно сохранить нравственную. Это просто или неправильное представленіе, или простой словесный силлогизмъ и только. На формальный разрывъ съ Церковью можеть пойти только тотъ, кто уже утратилъ моральную съ ней связь. Единство Церкви представлено одной церковной властью. Единство съ Церковью охраняется только послушаніемъ этой власти. Въ этомъ отношеніи, во избѣжаніе церковной анархіи, совѣтъ человека, члена церкви, слышанъ. Никакое положеніе въ Церкви отдѣльнаго лица не освобождаетъ его отъ обязанности подчиненія церковной власти, и только усугубляетъ ее. Поэтому въ вопросѣ о подчиненіи высшей церковной власти не имѣетъ никакого самостоятельнаго значенія и «архіерейская совѣсть», которая именно въ этомъ является сугубо связанной архіерейской присягой, публично передъ Церковью даваемой при актѣ хиротоніи. На случай непослушанія церковной власти, каждый русскій архіерей произнесъ на себя великую клятву: «ишши буду всего сана своего и чуждъ явлюся дара исбсннаго при посвященіи возложеніемъ рукъ даннаго мнѣ Духомъ Святымъ». Такъ охраняетъ единство стада Христова Церковь и видитъ его въ послушаніи церковной власти. Поэтому величайшій грѣхъ берутъ на себя и міряне, толпающіе своихъ пастырей выйти изъ ограды Русской Церкви. Да не случится этого. Не забудемъ, что эммаусскіе путники увѣровали въ своего учителя. Когда поняли все значеніе искупительной жертвы, принесенной Христомъ, не осталось тогда у нихъ ни сомнѣній, ни

соблазновъ. Море не можетъ высохнуть. Его не могутъ замѣнить лужи. Не можетъ потерять значенія и русская Церковь и никакое церковное новообразование не можетъ на себя взять ея миссію хотя бы и временно. Въ этомъ наша вѣра. Она можетъ

и должна дать силы пережить и наши собственные соблазны и сомнѣнія.

И. Стратоновъ.

Берлинъ, 20 ноября 1927.

СЪѢЗДЪ О РОССИИ.

Душою второго Клермонтскаго съѣзда *) было чувство Россіи. Инс чувство только, но и слово: горячее, сильное и страстное. Въ первый разъ въ жизни Движенія тема Россіи была воспринята не какъ фактъ нашей природной принадлежности къ ней, но какъ отвѣтственная задача, какъ мучительный вопросъ, требующій исключительнаго вниманія, усилія и духовнаго подвига. Собраніе «о Россіи» — проведенное безъ опредѣленной программы, безъ заранѣе разработаннаго плана — естественно стало центральнымъ для всего съѣзда; на этомъ собраніи онъ получилъ свое крещеніе, обрѣлъ свое лицо, и понятно поэтому, что всѣ его темы, задачи и труды — въ воспоминаніяхъ участниковъ — запечатлѣлись какъ моменты одного аккорда, имя которому — Родина.

Трагическимъ по своему содержанию вступленіемъ въ собраніе «о Россіи» былъ докладъ И. А. Лаговскаго — о духовной жизни Россіи, о борьбѣ коммунизма съ вѣрой, о типахъ воинствующихъ безбожниковъ.**) Этотъ докладъ, содержащій неприкрашенную, но тѣмъ болѣе яркую картину русской действительности — произвелъ на всѣхъ присутствующихъ потрясающее впечатлѣніе. Непосредственно ощущеніе ада — вотъ чувство, которымъ можно охарактеризовать дѣйствіе этого доклада. Нѣкоторые факты, какъ напримѣръ образованіе въ Россіи особой антицерковной іерархіи и

краснаго обрядовѣрія со своимъ краснымъ требникомъ, для тѣхъ, кто не имѣлъ возможности близко слѣдить за жизнью въ Россіи, были совершенно новы, неожиданны и тѣмъ болѣе ужасны, что въ этихъ гримасахъ и корчахъ русской дѣйствительности нельзя было не узнать искаженныхъ чертъ того жедорого лица своей Родины. Но на фонѣ краснаго мрака тѣмъ ослѣпительнѣе и ярче выступали образы борцовъ за вѣру — мучениковъ и героевъ, съ равнымъ самоотверженіемъ умѣющихъ жить и умирать за дѣло Христова. Епископы, посвящающіе себя работѣ съ дѣтьми и съ опасностью для жизни собирающіе вокругъ себя молодую паству, священники, спящіе на гнилой соломѣ, но не оставляющіе служенія алтарю, учение богословы (имена которыхъ мы помнимъ и чтимъ) — нищенствующіе на паперти, но продолжающіе свою работу — эти образы — какъ ни мимолетно они были начертаны передъ слушателями — выжглись въ ихъ души и оставили въ ней рану, которую нанятый русскій бѣженецъ долженъ носить въ себѣ, чтобы помнить о своей принадлежности къ страдающей Родинѣ, чтобы не забывать о своей отвѣтственности передъ ней въ томъ сравнительномъ благополучіи, которое намъ дастъ жизнь за рубежомъ. Это чувство отвѣтственной любви къ Россіи, объединившее всѣхъ участниковъ съѣзда въ одно сердце, вышлою одною въ ихъ дѣлахъ, окрашенныхъ индивидуальными особенностями и устремленіями каждаго. Разнообразіе высказанныхъ взглядовъ и мыслей можно въ общемъ привести къ двумъ основнымъ призывамъ, отноудъ не противорѣчащимъ другъ другу, но направленнымъ на различныя сферы жизни и работы. Это призывы къ болѣеи активности и къ болѣеи смирению. И тотъ и другой становятся понятными въ связи со всею жизнью Дви-

*) 4-й съѣздъ Русскаго Христіанскаго Движенія во Франціи, вторично собирающийся въ Clermont en Argonne (два первыхъ съѣзда были въ замкѣ Argonne въ Нормандіи).

**) Мы не излагаемъ его содержанія, п. ч. онъ будетъ напечатанъ особо и полностью.

женія — его прошлымъ, настоящимъ и будущимъ.

Н. А. Бердяевъ, сопоставивъ доклады о Россіи съ весьма блѣдной информацией о дѣятельности кружковъ Движенія, указавъ на страшное несоотвѣстствіе того, что есть и того, что должно быть. Время требуетъ отъ насъ исключительной напряженности и энергіи. Въ Россіи она достигается тѣмъ, что въ гоненіи люди поневолѣ становятся выше себя и дерзаютъ на то, о чемъ раньше не смѣли и думать. Въ эмиграціи же мы слишкомъ на свободѣ; мы отрываемся отъ русской трагедіи; становимся теплохладными, не блюдемъ наше сердце относительно Россіи. А въ результатѣ мы видимъ, что въ то время какъ силы зла повсюду объединяются и организуются, силы добра остаются въ разрозненномъ и несогласованномъ состояніи. Поэтому мысль о Россіи палагаетъ на насъ обязанность величайшей активности, — и въ частности подготовленія себя къ борьбѣ за Церковь, вооруженіе знаніями, которыми могли бы противостоять разрушительной активности безбожія. Е. Ю. Скобцова указала на то, что уже въ эмиграціи вокругъ насъ выросло безчисленное множество русскихъ могилъ; и видя это у многихъ исчезла воля къ борьбѣ и осталось только мужество отчаянія. Но бьетъ уже 12-й часъ и надо быть къ нему готовымъ. Что то измѣнилось въ мірѣ, ось духовной жизни начинаетъ поворачиваться; и болѣе чѣмъ когда либо намъ необходимо бодрствовать. Молитесь о тѣхъ людяхъ, которые станутъ маяками русской культуры; молитесь за всѣхъ — не своимъ сердцемъ, но сердцемъ Россіи, которое все въ себѣ содержитъ, все помнитъ — и бьется въ насъ своей дерзновенной молитвой.

О. Авраамій (Терешкевичъ), сравнивая настроеніе этого сѣзда съ II Пшеровымъ, указавъ на тотъ духовный ростъ, который испытало Движеніе за эти 3 года. Ибо теперь всѣ мы ясно поняли, что не въ политической активности и не въ патріотической декламациі заключается наша задача. Только служба Церкви и прилипая къ вѣчному — пребываемъ мы на Родинѣ и приносимъ ей подлинную, а не иллюзорную пользу. Мы уже болѣе не слышимъ того колокольного звона, при звукахъ котораго мы думали возвратиться домой. Мы знаемъ что блудные сыны — въ рубищѣ и нищетѣ — мы вернемся на Родину — не спасать ее — ибо мы недостойны этого — а поклониться святымъ мги-

ламъ Патріара и мучениковъ, которые своей вѣрностью Церкви, своей кровью и своей молитвой подлинно творятъ дѣло спасенія Россіи, которое мы дерзко приписывали себѣ — часто не понимая и осуждая ихъ. Вѣрность Православію, любовь къ Церкви — вотъ наши единственные задачи, заключающія въ себѣ все, ибо въ Церкви обрѣтаемъ мы и свою землю и свою Родину — Святую Русь.

Епископъ Сергій (Правскій) съ огромной силой внутренней убѣжденности указавъ на опасность радостныхъ настроеній въ ожиданіи 12-го часа спасенія. Если мы до сихъ поръ не могли вернуться въ Россію, то потому, что мы недостойны этого: мы не переживали борьбы за Церковь, мы не участвовали въ скорбяхъ и страданіяхъ Ея вондей. И въ этомъ смыслѣ церковныя событія 1927 года явились для насъ существенно необходимыми: какъ ни тяжело церковный расколъ, какъ ни больно это раздѣленіе, но въ немъ мы реально пережили борьбу за Церковь и этимъ въ какой то мѣрѣ приблизились къ страданіямъ Церкви въ Россіи. Вѣрность Патріарху — вотъ что объединяетъ насъ съ мученической Церковью нашей Родины и что даетъ намъ право думать о возвращеніи, право — котораго мы не имѣли до постигшаго насъ испытанія. Но и сейчасъ мы должны не престанно задавать себѣ вопросъ: готовы ли мы вернуться? Способны ли мы придти, не осуждая, но растворяясь любовью и принимая въ себя всѣ ихъ страданія и скорби? Но для этого мы должны расти не только въ церковномъ, но и въ общехристіанскомъ, въ нравственномъ смыслѣ. И борьба со зломъ — какъ въ насъ, такъ и внѣ насъ, напряжение и единство всѣхъ силъ добра — является нашей первой и неотложной задачей, налагаемой на насъ переживаемымъ днемъ.

Владыка Митрополитъ, отмѣтивъ, что этотъ сѣздъ впервые заданъ мыслью перекинуть мостъ на Россію, указавъ на то, что это настроеніе не является чѣмъ то новымъ и неожиданнымъ для Движенія. Ибо дѣлая церковное дѣло, служба Богу — мы тѣмъ самымъ всегда трудились для возрожденія Россіи. И подобно тому какъ большевики поняли, что наибольшую опасность для ихъ разрушительной дѣятельности представляютъ не политическіе дѣятели, но смиренные святители и молитвенники — подобно этому и мы должны помнить, что подлиннымъ русскимъ дѣломъ всегда будутъ любовь къ Богу и служеніе Церкви.

Въ свѣтъ этихъ мыслей участниками съѣзда былъ воспринятъ докладъ секретаря Движенія Н. М. Зернова «о путяхъ русской молодежи». Эмиграція — только осколокъ Родины, несущій въ себѣ тѣ же яды, и болѣющій тѣми же болѣзнями, что и Россія. Но путь нашъ — путь русскаго народа — особый и своеобразный. И та одержимость и алоба, которую мы наблюдаемъ какъ тамъ, гдѣ царствуетъ безбожіе, такъ и здѣсь (гдѣ она проявляется и въ дѣлахъ церковныхъ) — только оборотная сторона русской страсти и русской любви. Но Россія — такова какъ она есть — какъ тамъ, такъ и здѣсь — еще не готова припасть къ ногамъ Христа; медленно и трудно подходить русскіе люди къ Церкви. Наша задача — помочь имъ въ этомъ и первымъ долгомъ проложить этотъ путь для себя самихъ: стать христіанами, не по имени только, но по жизни. Это требуетъ отъ насъ многого: знать нашу вѣру, любить нашу Церковь и чувствовать себя Ея соборнымъ тѣломъ, единымъ духовнымъ организмомъ, связаннымъ Христовой любовью. Это и есть путь нашего Движенія, путь русской молодежи.

Большіе вклады старшихъ участниковъ съѣзда явились прекрасными иллюстраціями для выполнения этихъ задачъ. Два изъ нихъ было посвящено конкретнымъ образомъ русской святости: два другихъ — общимъ условіемъ духовной жизни. Г. П. Федотовъ въ яркомъ докладѣ далъ образы двухъ русскихъ святыхъ, житія которыхъ показываютъ, что и Московская Русь XVI в. — столь ясная и монолитная для нашего взгляда, жила тѣми же задачами и волновалась тѣми же вопрошаніями, что и наше время. Тема Іосифа Волоцкаго и Нила Сорскаго оказывается чрезвычайно актуальной, ибо въ современномъ церковномъ скрыто какъ тайное іосифлячество, такъ и вѣрность традиціямъ Заволжскихъ старцевъ. Съ одной стороны суровость уставной жизни, «бытовое исповѣдничество», — въ лучшемъ и углубленномъ его пониманіи, церковно-государственная и хозяйственная дѣятельность, огромный размахъ работы и благотворительности, безоглядная эстетическая строгость къ себѣ, но не меньшая суровость къ другимъ; съ другой стороны — внутренняя самоуглубленность, пустынножительство, сердечное дѣланіе и умная молитва, нислужительное смиреніе и безконечная терпимость и любовь къ заблуждающимся. Это противоположеніе двухъ типовъ святости и двухъ духовныхъ традицій было

готово развернуться въ оживленный споръ; но недостатокъ времени позволилъ ему предѣль, оставивъ образы Св. Іосифа и Нила тѣми зернами, изъ которыхъ въ будущемъ могутъ вырасти мировоззрѣнія и духовныя пути слушателей.

Иной образъ святости былъ предложенъ вниманію съѣзда о. Іеромонахомъ Варсанофіемъ (изъ Гврганъ около Парижа) Его докладъ былъ посвященъ о. Іоанну Кронштадтскому, котораго оиъ лично зналъ и свѣдѣнія о жизни котораго съ любовью собралъ и повѣдалъ участникамъ съѣзда. Несмотря на простоту какъ изложенія, такъ и темъ, докладъ тотчасъ произвелъ на молодыхъ участниковъ съѣзда сильнѣйшее впечатлѣніе; главнымъ образомъ конкретностью той святости, о которой о. Варсанофій говорилъ. Въ его словахъ чувствовалась непосредственная духовность, кот. увлекаетъ молодежь больше чѣмъ богословская мудрость; а недавность излагаемыхъ событій и фактовъ дѣлала слушателей почти современниками великаго молитвенника и чудотворца.

О. Сергій Четвериковъ (изъ Братиславы) сдѣлалъ докладъ «о благодати Св. Духа въ жизни христіанина». — Наша духовная жизнь страдаетъ неопредѣленностью нашего отношенія къ Третьей Ипостаси Св. Троицы. Мы ясно представляемъ себѣ лич. Іисуса Христа, молимся Богу Отцу, но часто забываемъ, что безъ животворящей силы Св. Духа не могла бы спастись никакая плоть, что ею мы живемъ и движемся и существуемъ. Это явствуетъ какъ изъ словъ Самого Спасителя, такъ и изъ всей послѣдующей исторіи Церкви, свидѣтельствующей о томъ, что даже Апостолы, непосредственно видѣвшіе Господа не могли проповѣдывать Его безъ особаго ниспосланія нмъ даровъ Св. Духа. Поэтому стяжаніе этой благодати и является главнымъ дѣломъ христіанина. А для этого необходимо отверженіе себя и обращеніе къ Богу: перестать почитать выше всего свои чувствованія (хотя бы и покрывающія высокими цѣнностями науки, искусства, культуры), полюбить больше всего Бога и людей, а не себя — вотъ первый шагъ къ переходу отъ плотскаго и душевнаго состоянія къ духовной жизни. Однако послѣдніе не отгнѣяетъ ни души, ни тѣла, но только просвѣтляетъ; очищаетъ и преображаетъ ихъ. Переходъ этотъ — не въ нашей власти: это даръ благодати Божіей; но дается ояъ только ищущимъ его и трудящимся надъ своимъ спасеніемъ. Поэтому путь медленнаго трудового до-

стиженіи чаще и обычіею благодатаго озаренія; но оба они предполагають полное духовное напряженіе христианина, которое однако никогда не гарантируется, но только приуготовляетъ человека къ воспріятію благодати, которая всегда дается какъ даръ и милость Божія къ человеку. Поэтому самой трудной и по существу единственной нашей задачей является вручить себя Богу, забыть о своей самости, предоставить себя Его святой волѣ.

Послѣднимъ въ рядѣ этихъ докладовъ было слово о. Сергія Булгакова «о духовномъ бодрствованіи». — Для христианина нѣтъ болѣе важной заботы и труднаго дѣла, чѣмъ духовное бодрствованіе. Объ этомъ постоянно напоминаютъ намъ Евангельскія притчи, объ этомъ въ потрясающихъ словахъ говоритъ намъ повѣствованіе о Гефсиманской ночи и въ страстную седмицу — время наиболѣе напряженной молитвы — Церковь зоветъ насъ къ тому же духовному бодрствованію: «блуди убо душе моя, да не сномъ отяготися»... Состояніе бодрствованія предполагаетъ пробужденность. Человекъ можетъ жить сильной и здоровой жизнью, но духовно — спать; ибо вѣдѣ и сонъ есть жизнь, а не смерть. Но есть и минута пробужденія и о ней говоритъ Апостолъ: «возстани спи». Для непросвѣщенныхъ — это мигъ крещенія, но и христиане могутъ засыпать въ своей духовной жизни: и имъ вѣдомо какъ оцѣненіе духа, такъ и состояніе томленія и тоски, которое по произволѣнію Божію, можетъ быть тѣмъ большимъ стимуломъ къ духовной жизни. Но вотъ — въ жизни каждаго изъ насъ можетъ настать пробужденіе: мигъ когда душа залетаетъ свѣтомъ, когда непосредственное знаніе о томъ, что Богъ есть, наполнить ее такой радостью, такимъ торжествомъ, что она истаетъ въ немъ и начинается новое — небесное существованіе. Но здѣсь наступаетъ самое трудное. Ибо свѣтъ не есть природное состояніе нашего омраченнаго грѣхомъ естества. Онъ быстро гаснетъ въ душѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ тухнуть и воспоминанія о немъ. И вотъ здѣсь — бодрость — есть самое главное, самое важное въ нашей жизни. Нужно сохранить въ себѣ это состояніе постоянного обрѣтенія, постоянного восхожденія отъ силы въ силу. «Кто близъ Меня, тотъ близъ огня» — говоритъ словами Спасителя одинъ апокрифическій аграрь: и надо чтобы никогда не потухалъ этотъ огонь души, чтобы вѣчно звучала эта музыка. Вѣчно сторожить

насъ опасность уснуть, но и вѣчно «обновляется яко орли юность моя». И открываются новыя перспективы и новыя возможности — недостижимыя прежде; но Господь даетъ и новыя силы и новую бодрость... По словамъ Евангелія бодрствовать — значитъ молиться: «бодрствуйте и молитесь». Духовное бодрствованіе опирается на молитвенное бодрствованіе, ибо Духъ животворитъ, плоть же не пользуется ни мало. Молитва есть главный нашъ трудъ и самый тяжелый, но и самый важный. Въ немъ нельзя унывать и смущаться своей бѣдностью и безсиліемъ. Въ нѣти своего сердца каждый предстоитъ Богу со своей горячей и холодной молитвой; и Господь видитъ не только молитву, но и скорбь о ея безсиліи и покаяніи въ своей холодности. За молитвой слѣдуетъ богомысліе; это не ученое богословіе, но доступная каждому мысль о Богѣ, питаемая и возгрѣваемая молитвой и освѣщающая жизнь смысломъ и свѣтомъ. Оно такъ же поддерживаетъ духовное бодрствованіе, какъ и покаяніе. Покаяніе есть зрѣніе себя въ грѣхѣ и немощи, есть плачь о своихъ грѣхахъ; оно не должно приводить въ насъ уныніе, но показывая себя намъ таковыми, каковы мы есть — должно быть силой дисциплинирующей нашу волю, обращающей ее на себя. Съ нимъ не страшенъ и 12-й часъ. Ибо для насъ онъ долженъ быть не объективнымъ событіемъ, приходящимъ извнѣ, но часомъ всегда ожидаемымъ, всегда близкимъ, къ которому должна быть готова наша душа въ своей двѣнадцатикратной напряженности. Все можетъ быть поэтому подлинно и богоугодно, когда оно воспринимается какъ внутреннее дѣланіе, какъ духовный подвигъ; а безъ этого мы всегда стоимъ передъ опасностью подвѣны и срыва: Избѣжать его возможно только однимъ; духовнымъ бодрствованіемъ...

Мы не имѣемъ возможности изложить здѣсь содержанія работъ тѣхъ кружковъ-семінаровъ, которыми начинался каждый день съѣзда и которые много способствовали взаимному пониманію членовъ съѣзда, подымая важные вопросы и намѣчая возможности рѣшенія ихъ. Кружковъ такихъ было всего 7. Предметомъ ихъ занятія были слѣд. предметы; Кружокъ о. С. Булгакова: Символъ вѣры; о. Варсонофія — духовная жизнь; Н. А. Бердяева — о природѣ духовной жизни; Б. П. Выше-славцева — теософія; Г. П. Федотова — аскетизмъ и культура; В. Н. Ильина — Таинства и обряды; Л. А. Зандера — рели-

гія и атеизмъ въ произведеніяхъ Достоевскаго.

Въ заключеніе необходимо отмѣтити ту информацию, которая по сравненію съ обычной работой кружковъ Движенія, — дала съѣзду новый интересный матеріалъ. Послѣдній касался двухъ пунктовъ: «американской миссіи» и дѣтской работы. Въ ноябрѣ 1926 г. въ Америкѣ отправились на 9 мѣсячный срокъ проф. В. В. Зѣньковский, о. Л. Н. Липеровскій, С. С. Шидловская и Г. Г. Кульманъ. Задачей о. Липеровскаго было при этомъ организовать въ Америкѣ рядъ кружковъ; задачей остальныхъ членовъ «миссіи» — изучить постановку религіозно-педагогической работы въ Америкѣ. Результаты ихъ совместной работы оказались чрезвычайно значительными и интересными и были въ самой общей формѣ доложены съѣзду. О. Липеровскому удалось организовать въ Америкѣ цѣлый рядъ кружковъ (въ Нью-Йоркѣ, въ Бостонѣ, въ Чикаго, въ Берклеѣ, въ Лосъ-Анжелосѣ), представители конхъ въ ноя мѣсяцѣ съѣхались на первую мѣстную сѣверо-американскую конференцію. Русскіе студенты въ Америкѣ всегда подчеркиваютъ свою дѣловитость и обвиняютъ русскую Европу въ нерасальности — и въ частности — въ чрезмѣрномъ упорѣ на силу религіозной работы. Однако конференція сама собой выяснила правильность «европейскаго» пути: она была религіозной, національной и богомольной; она выяснила необходимость религіозной работы въ Америкѣ и укрѣпила тѣхъ, кто рѣшилъ посвятить ей свои силы. «Американское Движеніе» родилось, но ему трудно развиваться и расти, п. ч. въ Америкѣ нѣтъ источниковъ, изъ которыхъ оно могло бы черпать свои силы. С. С. Шидловская въ краткомъ очеркѣ дала интересную характеристику религіозной жизни Америки. Она охарактеризовала ее какъ религіозный тупикъ: ибо лѣвое протестанство, господствующее тамъ, совершенно отрицаетъ всякое догматическое и богословское содержаніе — и превращаетъ религію въ комплексъ научно изучаемыхъ переживаній. Но Америка — религіозная страна; несмотря на эту обездушивающую дѣятельность своихъ вождей, она живетъ опытомъ прошлого — пока не убѣдился въ глупости царствующей системы. Сознательная безбожность духовныхъ людей, отошедшихъ отъ истоковъ вѣры, станетъ для нихъ рано или поздно ясна, и тогда можно будетъ ожидать большого оживле-

ніи религіозной жизни, ибо духовная жизнь, жажда Бога — у американцевъ не иссякаетъ. Характерной чертой ихъ психологіи является ихъ удивительное воспріятіе къ человеку. Для нихъ нѣтъ скучныхъ людей, всякій человекъ интересенъ, цѣненъ, значителенъ; и понять они стараются не слова человека, а его самого... Далѣе интересна ихъ конкретность, ихъ прагматичность: требованіе, чтобы не было безвоздушныхъ пространствъ между мыслью и жизнью — между уставами и программами съ тѣмъ, что живетъ и растетъ. Это — не «дѣловитость», а жажда дѣла — «хлѣба, а не словъ». Отсюда рождается новое отношеніе къ школѣ: сначала узнать нужды ребенка и по возможности каждому въ отдѣльности, а потомъ уже учить дѣтей: тому, что имъ полезно и нужно, а не заранее установленнымъ программамъ. Чрезвычайно интересную картину Американской жизни далъ В. В. Зѣньковский. Тамъ все рассчитано на большіе масштабы; тамъ всюду чувствуется здоровье и радость бытія; и отсюда — ихъ молодость и свѣжесть. Страна организацій; но умѣющая соединить техническую завершенность съ глубинами духовной жизни. Страна глубоко конкретная (въ отличіе отъ литературной Европы) — любящая человека, вѣрящая въ человека и видящая въ немъ образъ Божій. Страна религіозно гениальная въ своей дѣтской простотѣ и могущая дать безконечно много, но только въ томъ случаѣ, если навстрѣчу ей придетъ русскій гений. Потому что переживаемый ими догматическій кризисъ ужасенъ. Религія разрушается въ своихъ основахъ и приростъ религіозными людьми. Но это не злая воля, а ровное недоразумѣніе, исполнѣніе, ошибка. Для того, чтобы понять это и полюбить Америку, нужно прикоснуться не къ ея мелочамъ, часто обиднымъ и безобразнымъ, но къ пламени ея души, горящему глубоко въ ея недрахъ и родящему ее съ душой Россія...

Информациі «о дѣтяхъ» раскрыла передъ съездомъ ту новую дорогу, на которую сворачиваетъ значительная часть Движенія: работу съ подростками, въ школахъ-кружкахъ особаго типа. А. Ф. Шумкина сообщила о школѣ на Bd. Montparnasse состоящей изъ 3-хъ группъ (по возрастамъ) и занимающихся по воскресеньямъ. Предметами занятій является изученіе Православія и національной культуры; кроме уроковъ — устраиваются прогулки, экскурсіи и т. п. Старшій классъ

образовальное особое «содружество», въ уставъ котораго входитъ ежедневная молитва о Россіи и о «содружествѣ». Школа довольно быстро растетъ, и это доказываетъ жизнѣнность и нужность этой работы. Л. А. Зандеръ разсказалъ о методахъ, примѣляемыхъ имъ въ своей маленькой школѣ: въ стремленіи дать дѣтямъ самое важное и необходимое къ религіозному матерьялу примѣняется такъ наз. комплексный методъ: каждый урокъ составляетъ замкнутое цѣлое изъ сочетанія Евангельскихъ событій, освѣщенія его литургическимъ матерьяломъ, основныхъ догматическихъ истинъ и иллюстрацій данными русской исторіи и литературы. Общій планъ слѣдуетъ годовому церковному кругу и приурочивается къ важнѣйшимъ праздникамъ, святымъ и т. п. Школа стремится такъ обр. ближе подвести дѣтей къ Церкви и освѣтить церковно-факты культуры. Въ этой задачѣ самымъ интереснымъ и труднымъ моментомъ является составленіе программъ отдѣльныхъ уроковъ: это выполняется руководителемъ совместно съ нѣсколькими помощниками, кот., разработавъ данную схему, самостоятельно ведутъ слѣд. урокъ и такимъ образомъ учатся быть руководителями подобныхъ школъ-кружковъ: эти кружки — для успѣшности своей работы не должны быть многочисленными; поэтому крайне важно, чтобы ихъ было какъ можно больше и чтобы они по возможности находились недалеко отъ мѣстожительства дѣтей. Развѣтленіемъ религіознаго пути этихъ школъ Л. А. Зандеръ считаетъ образованіе особыхъ юношескихъ «младшихъ» Братствъ. Подобно предшествующимъ съѣздамъ этотъ — «съѣздъ о Россіи» былъ молитвеннымъ и литургическимъ. Въ деревянномъ баракѣ была устроена церковь, украшенная

цвѣтами и листьями, члены съѣзда образовали прекрасный хоръ. Службу совершалъ. Сергій Булгаковъ, о. Сергій Четвериковъ, іеромонахъ Варсонофій, о. Александръ Ельчаниновъ (рукоположенный въ той же церкви на Клермонскомъ съѣздѣ прошлаго года) и іеромонахъ Авраамій. Дважды было торжественное епископское служеніе: еп. Сергія — въ день Казанской Божьей Матери и Митрополита Евлогія — въ послѣдній день съѣзда. На службахъ бывало много французовъ — жителей Клермона. Эти службы — совершаемыя любимыми пастырями — въ исключительной обстановкѣ отрѣшенности отъ земныхъ заботъ и сосредоточеннаго благоговѣнія — были подлинной духовной основой съѣзда, его центромъ, средоточіемъ и цѣлью. Съ особенной силой было пережито два момента. Моленіе о Россіи съ возглашеніемъ вѣчной памяти Патріарху Тихону, Митрополиту Веніамину и прочимъ мученикамъ за вѣру, и послѣдній день общаго говѣнія, при которомъ всѣ участники съѣзда причастились Св. Тайнамъ. Сухое слово безсильно въ описаніи этихъ минутъ. Ибо радость общенія и церковнаго единства соединяется здѣсь съ глубочайшими личными переживаніями, наопляющими душу тѣмъ содержаніемъ, которое раскрывается не въ словахъ отчета, но въ цѣлой послѣдующей жнзни. И если для многихъ лицъ, впервые примкнувшихъ къ Движенію въ Клермонѣ, этотъ съѣздъ явился пѣннымъ раскрытіемъ богатствъ Церковнаго бытія, то для старыхъ членовъ онъ былъ новымъ эталомъ работы, поставленіемъ новыхъ радостныхъ и отвѣственныхъ задачъ, отвѣтомъ на которые долженъ пвпаться предстоящій трудовой годъ.

Л. Зандеръ.

ПРОЕКТЪ ЭНЦИКЛОПЕДІИ ПРАВОСЛАВІЯ.

Внутренняя и внѣшняя сторона Православія характеризуется вселенской полнотой единства вѣры и дѣлъ, добродѣтели и блаженства, догмата и культа.

Полнота единства есть всеединство, гдѣ каждый моментъ ему одному свойственнымъ образомъ содержитъ и выражаетъ всѣ прочіе моменты. Этимъ всеединство противопоставляется агрегату. Полнота всеединства есть состояніе совершенства.

Православіе характеризуется именно этой полнотой всеединства.

По отношенію къ культу (Богослуженію, Литургикѣ) это значитъ, что онъ содержитъ и выражаетъ вѣру, добродѣтель, догматы, блаженную жизнь.

Въ культѣ съ особенной силой сказался духъ Православія, какъ полноты бытія, выраженной въ благообразіи, филокаліи — что связано съ аскетикой Православія, какъ она исчерпывающе выражена въ «Добролюбіи». Можно потому сказать, что православный культъ есть какъ бы воплощенная въ богослужебномъ уставѣ и богослужебныхъ книгахъ филокалія.

Среди прочихъ націй особымъ гениемъ культа оказалась одаренной русская нація. Здѣсь, въ святости подвижничества, догматы и добродѣтель обрѣли культовой отгѣнокъ. Русскіе святые въ добрыхъ дѣлахъ какъ бы отправляли культъ и самъ культъ превращался вслѣдствіе этого въ доброе дѣло и исповѣдничество.

Равнымъ образомъ это касается и догматики, которая детализировалась, оживлялась и приобретала особую всепроникающую динамику въ культѣ.

Православно-русское богословіе есть преимущественно литургическое богословіе.

По этой причинѣ наиболѣе естественной системой православно-русской богословской энциклопедіи будетъ именно энциклопедія, изложенная въ порядкѣ и съ точны

зрѣнія богослужебнаго устава и богослужебныхъ книгъ. Въ самомъ дѣлѣ, если мы рассмотримъ такія важнѣйшія богослужебныя книги, какъ Уставъ, (Типиконъ), Служебникъ, Требникъ, Олстонхъ, Тріоди и Миней, Слѣдованную Псалтирь, Часовль, Евангеліе и Апостолъ, то найдемъ въ нихъ всю полноту Православія и притомъ въ его дѣйственной динамикѣ, въ его, т. е. энергій (беря это слово въ его лексикологическомъ смыслѣ *ἐνέργεια* = *ἐν ἔργῳ εἶναι* — быть въ живой дѣятельности, въ дѣйствительномъ осуществленіи, быть въ дѣяніи, въ дѣлѣ).

Въ самомъ дѣлѣ рассмотримъ, что даетъ намъ содержаніе этихъ книгъ.

1) Порядокъ общественныхъ, частныхъ службъ и молитвословій. По ученію же православныхъ отцовъ ничто такъ не способствуетъ стяжанію Св. Духа, какъ молитва. А стяжаніе Св. Духа Божія есть цѣль жизни христіанской — по выраженію величайшаго русскаго Святого Преп. Серафима Саровскаго.

2) Детальное изложеніе православнаго вѣроученія и догматики.

3) Детальное изложеніе православной морали и аскетики въ ея живой связи съ догматикой и ея дѣйственнымъ осуществленіемъ.

4) Агиографію и церковную исторію.

Такимъ образомъ здѣсь мы видимъ внутренне-связанную систему литургикѣ, догматики, морали, аскетики и церковно-исторической науки.

Поэтому изложеніе Православія съ точны зрѣнія содержанія богослужебныхъ книгъ съ присоединеніемъ комментарія отъ Писанія, Преданія вмѣстѣ со сравнительно-конфессіональными и сравнительно-философскими экскурсами и дастъ полную систему, кругъ православно-богословскаго вѣдѣнія (гнозиса), необходимаго для оформ-

лепія душ и ея воспитанія въ вѣчности.

Это и будетъ православной энциклопедіей (ср. *ἐγκυκλίος παιδεία*) (кругъ воспитанія). Ибо кругъ душеспасительнаго вѣдѣнія есть то, что включаетъ въ себя кругъ вѣчности. Сюда входитъ и освященное душеспасительнымъ церковнымъ свѣтомъ и принижаемое благоуханіемъ Святаго Духа точное знаніе: ибо не даромъ въ нонцѣ Устава (Типикона) мы имѣемъ, какъ иѣкій символъ этого, Пасхалию и Лунникъ.

Для поясненія названнаго примемъ во вниманіе такъ наз. философскія главы «Источника Знаній» (*πηγὴ γνώσεως*) св. Іоанна

Дамаскина. Тогда раскроется необъятная и солнечная перспективы богодухновеннаго и богослужебно-дѣйствительнаго точнаго знанія—тогда дѣлающагося понятиемъ точнымъ, самымъ глубокимъ въ хорошемъ значеніи этого слова—несмотря на борьбу и смѣну системъ и теорій обусловленную ограниченностью человѣческихъ силъ и способностей.

В. Ильинъ.

Парижъ — Іюль
1927.

НОВЫЯ КНИГИ

МОЛОДОСТЬ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА.

(С. М. Лукъиновъ. О Вл. Соловьевѣ въ его молодые годы. Матеріалы къ биографіи. Книга первая Пгр. 1916, с. 439; книга вторая Пгр. 1918, с. 190; книга третья вып. I, Пгр. 1921, с. 365).

Книга Лукъинова въ свое время осталась почти незамѣченной. Въ продажу она, повидимому, не поступала. И врядъ ли многіе прочли ея отдѣльныя главы въ «Журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія» за послѣдніе годы. Третій томъ, самый интересный, вышелъ только отдѣльнымъ изданіемъ, въ самую смутную пору, и при появленіи своемъ сразу оказался библиографической рѣдкостью даже внутри Россіи. Поэтому не поздно припомнить о работѣ Лукъинова и теперь. —

Лукъиновъ не беретъ на себя обязанности біографа. Онъ ограничивается собираніемъ матеріаловъ. Въ его книгѣ нѣтъ ни критики, ни изслѣдованія, ни характеристики, ни связаннаго жизнеописанія. Это — черповыя тетради, въ которыхъ много лишняго, много занесеннаго впрокъ, на всякій случай, много выписокъ, справокъ, подробностей, мелочей, — и вовсе нѣтъ синтеза. Къ яснымъ даннымъ, собраннымъ съ достаточной полнотой, авторъ присоединяетъ цѣлый рядъ архивныхъ справокъ и воспоминаній, записанныхъ разными лицами впервые для него. Въ итогѣ открывается не мало новаго. Авторъ ограничилъ себя «молодыми годами» Соловьева, — онъ рассчитывалъ довести свой сводъ до начала восьмидесятыхъ годовъ, но ему пришлось остановиться много раньше, на возвращеніи Соловьева изъ заграничной поѣздки въ 1876 году. Нужно помнить: «молодые годы» для Соловьева, это — время творчества, а не простого ученичества. Въ духовномъ становленіи Соловьева прежде всего бросается въ глаза его ранняя и какъ бы торопливая зрѣлость. «На зарѣ туманной юности», на двадцатомъ второмъ году, онъ выступаетъ съ твердымъ и рѣзкимъ

философскимъ исповѣданіемъ, — и къ тридцати годамъ онъ успѣваетъ высказаться, — и въ систематической формѣ, — по всѣмъ почти основнымъ вопросамъ религіозной метафизики. Въ послѣдующіе годы онъ только повторяетъ и договариваетъ сказанное тогда. Это не значитъ, конечно, что творческій путь Соловьева былъ ровнымъ и мирнымъ. Напротивъ, хотя самъ Соловьевъ и старался замаскировать изломы своего пути и придать ему видъ естественнаго развитія, не можетъ быть и спора, что духовное становленіе Соловьева совершалось бурно, катастрофически, скачками, съ рѣзкими и мучительными переломами и перерывами. Сложность духовной природы Соловьева всегда была очевидной. Но часто казалось, что эту сложность онъ пресодолѣвалъ въ высшемъ и гармоническомъ синтезѣ. И уже давно стало ясно, что послѣдній и предѣльный синтезъ Соловьеву не только не удался, но и не удался никогда, что онъ жилъ въ постоянномъ напряженіи, надломѣ и бореніи. Въ этой бурной исторіи далеко не все намъ ясно и явственно. Но только внимательное и сочувственное знаніе ея можетъ открыть доступъ въ духовный міръ Соловьева, въ его философское дѣло, и позволить правдиво воспроизвести его собственный путь, то, что онъ самъ хотѣлъ сказать, а не только то, что мы можемъ у него для себя вычитать и отыскать. Еще Л. М. Попатинъ справедливо отвѣчалъ, что «вокругъ личности Соловьева уже растетъ легенда», — она, м. б., очень благочестива, благонамѣрена, и даже поэтична, но въ ней нѣтъ реальной правды... Сложился какой то сводный, смѣшанный, уравнилельный об-

разъ Соловьева, въ которомъ сгладилась его трагическая судьба. Не нужно бояться его разрушить, если только мы ищемъ въ твореніяхъ Соловьева не одно назидательное чтеніе, но и самосвидѣтельство мыслителя объ его опытахъ и пути. Въ этомъ больше правды и любви, чѣмъ въ благочестивой стилизаціи.

Какъ помочь обманувшей, обманутой долѣ. Какъ задачу судьбы за другого рѣшить. Кто мнѣ снажаетъ... Но сердце томится отъ боли,

И чужого крушенья не можетъ забыть...

Въ духовной исторіи Соловьева его «молодые годы» занимаютъ особое мѣсто. Въ это время сложилась его личность. Эта, внутренняя сторона, Лукьянова мало интересуетъ, — внутренний міръ Соловьева ему чуждъ, и онъ не идетъ далѣе вѣншей біографической канвы. Будущему біографу Соловьева предстоитъ большая работа, — яо отрывочнымъ фактамъ и намекамъ возстановить внутреннія связи и соотношенія, догадаться о духовныхъ событіяхъ. Въ книгѣ Лукьянова онъ найдетъ много вопросовъ и мало отвѣтовъ. Лукьяновъ начинаетъ справками о семьѣ и родичѣ Соловьева, объ его дошольномъ дѣтствѣ и отрочествѣ. Соловьевъ росъ въ суровой и строгой обстановкѣ бытового православія, снѣжоннаго и искренняго, но врядъ ли очень глубокаго. И рано прорвалась «тревога смутныхъ сновъ», и въ дѣтствѣ совершилось я е р в о е «с в и д а н і е», «Страннымъ ребенкомъ былъ я тогда, — страшные сны я видалъ», — всякоминать объ этомъ онъ самъ. Сохранилось преданіе о какомъ-то странномъ посвященіи: Соловьеву было семь или восемь лѣтъ, когда дѣдъ его, священникъ, привелъ его въ алтарь и передъ престоломъ въ пламенной молитвѣ благословилъ его на служеніе Богу. Легкость и быстрота утраты вѣры не позволяютъ преувеличивать силу и глубину дѣтней религиозности Соловьева. Въ противоположность обычному взгляду (раздѣляемому и Лукьяновымъ) юншескій религиозный кризисъ Соловьева врядъ ли можно разсматривать, какъ «естественную» ступень роста. Во всякомъ случаѣ, онъ былъ связанъ съ глубокимъ возмущеніемъ и сотрясеніемъ всего духовнаго существа, и разрѣшился вовсе не такъ скоро, не такъ просто и не такъ легко. И, м. б. на всю жизнь отъ этого кризиса у Соловьева осталась неизлеченная рана. Разрѣшился онъ не возвратомъ къ «вѣрѣ

отцовъ», но переходомъ къ философскому идеализму. Сомнѣнія Соловьева яредолѣтъ не на пути высшей очевидности самодостовѣрной вѣры, но на пути діалектическихъ доказательствъ. И всю жизнь Соловьеву приходилось какъ бы убивать самого себя въ истинѣ вѣры. Отъ ингилизма и матерьялизма Соловьевъ освободился, по его собственному признанію, яодъ злѣніемъ Спинозы: м. б. отчасти помогъ ему Кузнецъ.

Затѣмъ начинается полоса Шюленгауера, и Гартмана. Христіанскіе мотивы явхходятъ яозже, и при этомъ въ спекулятивной формѣ. Архивныя справки Лукьянова даютъ о студенческихъ годахъ Соловьева любопытныя детали. Соловьевъ яоступилъ сперва на филологическій факультетъ, — м. б. яо постояннѣю отпа, — но очень скоро яерешелъ на естественное отдѣленіе. Онъ самъ всякоминать ялостѣлствіи объ увлеченіи лѣянками и плезозаирами. Но, пробывъ здѣсь неполныхъ четыре года, онъ уволился изъ университета и, не вступая въ число студентовъ-филологовъ, яеяосредственно вслѣдъ за тѣмъ въ качествѣ сторонняго лица сдать кандидатскій экзаменъ по филологическому факультету. Это было весной 1873 года. А осенью того же года мы встрѣчаемъ Соловьева уже у Троицы, въ Академіи. Видно въ это время уже совершился наной-то внутренній сдвигъ. Впрочемъ, Соловьевъ остается въ это время яодъ знаномъ «философіи безсознательнаго». Какими мотивами опредѣлился этотъ сдвигъ. По мѣткому выраженію Н. И. Карѣева, университетскаго товарища и друга Соловьева, «Соловьева, какъ студента, не существовало», — его развитіе шло въ лекціонныхъ и профессорскихъ воздѣлствіяхъ. И съ Юркевичемъ Соловьевъ яознакомился, вѣроятно, не въ аудиторіи, — ученикомъ его въ собственномъ смыслѣ онъ не былъ. Во всякомъ случаѣ къ нѣмецкому идеализму толкнулъ его не Юриевичъ, который полагалъ, что съ Канта западная философія сошла съ ума, и послѣдними великими метафизиками были Я. Беме, Лейбницъ и Сведенборгъ. Вотъ чѣмъ Юркевичъ могъ заинтересовать Соловьева. По возрѣвшему яназалию Соловьева, Юркевичъ былъ «отчасти послѣдователемъ Сведенборга. Извѣстны и его симпатіи къ яяиритизму. Въ тогдашнемъ духовномъ обиходѣ спиритизмъ для многихъ былъ убѣжищемъ отъ грубаго матерьялизма, — вспомнимъ хотя бы о Н. П. Вагнерѣ («Котъ-мурлыка»). И здѣсь оживали пре-

данія «мистическаго идеализма» прежней романтики, въ духѣ Новалиса и Гофмана. Повидимому, на почвѣ спиритизма Соловьевъ и познакомился съ Юркевичемъ у Лаппиныхъ, въ спиритическомъ кружкѣ. Сближеніе съ Лаппиными относится къ 1871 и 1872 гг., — какъ разъ время перелома. С. Д. Лаппину Соловьевъ обучаетъ древнимъ языкамъ и вмѣстѣ съ ней читаетъ Шопенуа и Платона. Здѣсь онъ знакомится со всѣми русскими спиритами, и самъ на время становится пишущимъ медиумомъ. Если известное недоверіе насчетъ спиритическихъ явленій у Соловьева остается, то все же онъ нѣтъ-то входитъ въ кругъ «психургическихъ» интересовъ, и они влекутъ надолго въ тѣни его мысли и жизни. Спиритическими сеансами онъ занимается и въ Египтѣ, и къ этому времени относятся описаніе совмѣстно съ Д. Н. Чертелевымъ «Вечера въ Каирѣ», изданныя впервые у Лукьянова въ III-мъ томѣ. Это бесѣда за столомъ, въ которой принимаютъ участіе и духи. Изъ за спиритизма онъ знакомится съ Уоллесомъ. И если онъ и убѣждается не разъ въ шарлатанствѣ извѣстныхъ медиумовъ, онъ ищетъ другихъ, и вѣритъ въ значительность медиумическихъ явленій. Отъ Лондонскаго періода осталось не мало рукописей автоматическаго письма, изъ которыхъ указываетъ Г. Чириковъ (въ рецензіи на книгу Лукьянова, въ сборникѣ «Фениксъ», I, Изд. 1923.) Во всякомъ случаѣ, это была важная ступень въ духовномъ оборотѣ молодого Соловьева. Кромѣ Юркевича на Соловьева могли повліять о. А. М. Ивановъ-Платоновъ и о. Г. Смирновъ-Платоновъ, редакторы «Православнаго Обзорія», журнала, съ которымъ Соловьевъ связанъ на долго, и въ которомъ уже въ 1873 году онъ начинаетъ печатать свою магистерскую диссертацию. Не они-ли магистры Московской Духовной Академіи, обратили вниманіе Соловьева въ эту сторону? Прот. Смирновъ черезъ П. М. Леонтьева вошелъ вдругъ шеллингианскихъ идей, а самъ Леонтьевъ (истати, близкій къ «Руссиому Вѣстнику», въ которомъ тоже печатается молодой Соловьевъ) специально занимался исторіей языческихъ религій, тоже въ духѣ Шеллинга. Невольно напрашивается сопоставленіе съ темою первой работы Соловьева — о «мифологическомъ процессѣ въ древнемъ язычествѣ». Церковныя темы въ это время Соловьеву совершенно чужды, о нихъ не сохранилось ни одного намета. Напротивъ, Соловьевъ ищетъ и

желаетъ разрушенія прежняго христіанства, «христіанства въ ложной формѣ», и вмѣсто него должно возникнуть ила, вѣри-те, впервые явить новое, «истинное христіанство», въ формѣ выработанной съ виду безбожнымъ развитіемъ западной мысли и жизни. И это грядущее христіанство рѣшительно противоположно «тому мнимому христіанству, которое мы знаемъ по разнымъ катихизисамъ»... Невольно вспоминаешь о «Новомъ Христіанствѣ» Сенъ Симона. Вѣдь, по свидѣтельству Л. М. Лопатина у юного Соловьева была социалетическій періодъ, и это, конечно, было увлеченіе утопическимъ социализмомъ. Мотивы религіознаго народничества долго сохранялись у Соловьева; въ письмахъ къ Селевской 1873 года онъ съ сочувствіемъ говоритъ о сектантскихъ движеніяхъ въ народѣ (о «воздыханцахъ»); въ Лондонѣ, по указанію Янжула, онъ интересуется религіознымъ утопизмомъ въ видѣ «библейскаго коммунизма» Нойса (Noyes), стремившагося низвергнуть «сатанинскую» церковь замѣнить истинной. Отзвуки религіозно-утопическаго эгоизма сохранились въ «Оправданіи добра». — Противъ «мнимаго христіанства... разныхъ катихизисовъ» Соловьевъ писалъ лѣтомъ 1873 года, уже собираясь поступать въ духовную академію. Чего онъ тамъ искалъ? Сохранилось любопытное письмо къ Н. И. Карпову, отъ 2 іюня 1873 года (Лукьянову оно оставалось неизвѣстно, хотя онъ пользовался устными сообщеніями Карпова; впервые напечатано въ новомъ, четвертомъ томикѣ Писемъ Соловьева, изд. Радловымъ, Изд., 1923. с. 147-148). «Намѣренія мои относительно будущаго нѣсколько измѣнились», пишетъ Соловьевъ — «хочу замѣнить магистра философіи магистромъ богословія. Для этого буду сначала держать въ духовной академіи кандидатскіе экзамены, рѣвлющіеся нашему магистерскому, т. е. онъ совершенно специальный и другого постѣ него не бываетъ; затѣмъ долженъ буду прямо защищать диссертацию. Все это возьметъ два года, въ теченіе которыхъ буду жить у Троицы, т. е. тамъ убогѣ заниматься. А затѣмъ далѣе — самая удобная для меня дорога. Печально только, что буду и сей совершенно одинокъ; по крайней мѣрѣ, отъ прежнихъ товарищей сверну совсѣмъ въ другую сторону». Этотъ довольно туманный планъ не осуществился.

Въ академіи Соловьевъ провелъ не больше года, и мало вошелъ въ ся жизнь. На лекціяхъ бывалъ мало. Слушалъ о. А. В. Горнаго, В. Д. Кудрявцева и, кажется, архим. Михаила и В. Потапова. Преподаваніе о. Горскаго, повидимому, оставило известныя слѣды на воззрѣніяхъ Соловьева, — М. Д. Муратовъ, въ приводимой Лукьяновымъ замѣткѣ, отмѣчаетъ рядъ соприкосновеній и совпадений. «Въ богословскихъ мысляхъ Соловьева замѣтно отражается Горскій», пишетъ Муратовъ: «Таково, напр., объясненіе превознесскія Богоматери превыше чиновъ ангельскихъ тѣмъ, что ангельская природа хотя сама по себѣ и выше человѣческой, но въ отношеніяхъ къ богочеловѣчеству, она ниже или одностороннѣе, такъ что обоженное человѣчество Богоматери ставитъ ее ближе къ богочеловѣчеству Сидящаго одесную Отца Спасителя и честиѣ хурувимовъ и серафимовъ. Односторонностью природы ангельской А. В. (Горскій) объясняетъ и Быт. VI. 2., и влеченіе злыхъ духовъ къ плоти не только человѣческой, но даже и ангельской, — даже по безводнымъ и пустыннымъ мѣстамъ земли»: (1.335, прим. 640).

Не слѣдуетъ преуменьшать возможнаго вліянія и со стороны Кудрявцева. Идею синтеза религіозныхъ, философскихъ и эмпирическихъ началъ, якобланскія мысли о вѣрѣ, мысль о врожденномъ и непрестанномъ живомъ откровеніи Божіемъ въ сознаніи, — все это Соловьевъ могъ прочесть и услышать у Кудрявцева. — О. П. Флорекскій въ письмѣ къ Лукьянову отмѣчаетъ еще близость Соловьева съ Дм. Ф. Голубинскимъ, сыномъ о. прот. Ф. А. Голубинскаго, который «глубоко выносилъ въ себѣ идею Софіи». «Дм. Ф. Голубинскій читатель памяти и идейныхъ замысловъ отца своего, вѣроятно общилъ ее и Соловьеву. Нужно думать, что именно изъ академіи, повидимому, вышла эту идею Соловьевъ, т. е. послѣ академіи окъ спеціально посвящать себя поискамъ литературы въ этомъ направленіи (путешествіе за-границу). — Мнѣ представляется, что Соловьевъ поступилъ въ академію просто для зачатія богословіемъ и исторіей церкви, но потомъ, набредя тутъ на предустановленную въ его душѣ идею Софіи, бросилъ и академію, и богословіе вообще, и занялся спеціально Софіей. Это, конечно, моя догадка». (1.343; прим. 662). Во всякомъ случаѣ, въ академіи Соловьевъ могъ соприкоснуться съ идеями баадеріанства и александ-

рійскаго мистицизма. Но изъ Академіи Соловьевъ ушелъ въ разочарованіи, встрѣтивъ и здѣсь, въ средѣ профессоровъ, «ущихъ нигилистовъ». И послѣ академіи христіанское сознаніе Соловьева осталось смутнымъ. Лукьяновъ приводитъ разсказъ Карѣева о вышлѣннѣи Соловьева въ молодомъ товарищескомъ кружкѣ, весной 1875 года, съ восторженной проповѣдью на тему о торжествѣ христіанства, которую онъ закончилъ символомъ вѣры. И въ тоже время Соловьевъ былъ увлеченъ идеею «сидерическаго тѣла», которое яко бы атрофируется, если долго не причащаться Св. Таинъ (II. 141-143). Здѣсь, м. б. слѣдъ знакомства съ Парцельсомъ... Оставленіе Соловьева при университетѣ, магистерскій экзаменъ, защита диссертации, избраніе въ доценты, — все эти вѣдшійя событія говорятъ мало о внутренней жизни Соловьева. У Лукьянова подборомъ газетныхъ замѣтокъ и устныхъ воспоминаній хорошо освѣщена бытовая сторона магист. диспута Соловьева. Кстати, его рѣчь передъ диспутомъ была напечатана еще въ «Гражданинѣ» 1874 года, № 48 и потомъ позабыта. Въ III томѣ «Писемъ» она напечатана по частному списку, точно. Диспутъ Соловьева, несомнѣнно былъ «событіемъ». —

Совершенно новую страницу въ біографіи Соловьева освѣщаютъ главы въ книгѣ Лукьянова, посвященныя его преподаванью на курсахъ Герье. Весною 1875 года Соловьевъ прочелъ здѣсь краткій курсъ по Платону. Лукьяновъ приводитъ большой отрывокъ изъ воспоминаній Е. М. Поливановой, слушавшей Соловьева. Это яркая картинка съ натуры. Съ Поливановой Соловьевъ связывала тогда и близость, и кратковременный порывъ любви. (Поливанова приводитъ по старой запискѣ и текстъ вступительной лекціи Соловьева, очень остроумный, о смыслѣ метафизики (III. 44-47). Съ большимъ подъемомъ Соловьевъ объяснилъ Платона, въ особенности «Федра». Въ заключеніе разсказъ о личныхъ отношеніяхъ, Поливанова приводитъ текстъ трехъ стихотвореній, данныхъ ей на прощаніе Соловьевымъ (лѣто 1875 г.)

Это — Ночное плаваніе (Призрани), Прометей и еще неизданное, безъ названія:

Въ снѣ земномъ мы тѣни, тѣни...

Жизнь — игра тѣней,

Рядъ далекихъ отраженій

Вѣчно свѣтлыхъ дней.

Но сливаются ужъ тѣни,
 Пренія черты
 Преніяхъ яркихъ сновидѣній
 Не узнаешь ты.
 Сѣрый сумракъ предразсвѣтній.
 Землю всю, одѣлъ;
 Сердцемъ вѣщимъ ужъ привѣтній
 Треплетъ овладѣлъ.

Голосъ вѣщій не обманетъ.
 Вѣрь, проходить тѣнь —
 Не скорби же, скоро встанетъ
 Новый вѣщій день. (III, с. 61).

Стихотвореніе помѣчено 9 июня 1875 г., — интересно сравнить его съ «Прометеемъ». — Кстати замѣтить, въ петербургскомъ сборникѣ «Начала», кн. I (116. 1921, с. 130 тоже библиографическая рѣдкость!) Э. Л. Радловъ помѣстилъ еще одно нежданное стихотвореніе Соловьева, безъ даты, но повидимому раніе.

Тренетали и таили звуки
 И въ безбрежную даль угнали;
 Стихли сердца тревожнаго муки
 предметной,
 Потонувъ въ безпредѣльной печали

Эти звуки съ собой унесли
 Далеко всѣ земныя видѣнья
 И рыдали и тихо просили —
 И замолчали въ тоскливомъ волненіи.

Линювали знакомые звуки,
 Возвращаясь изъ сумрачной дали,
 За томленіе минутной разлуки
 Сколько счастья они обмѣняли.

И нежданная вѣсти встрѣчая,
 Сердце въ свѣтлыя грезы одѣлось,
 И на ранній привѣтъ отвѣчая,
 Чистымъ пламенемъ ярко зардѣлось.

По ритмикѣ, по словарю, по образамъ, это стихотвореніе, несомнѣнно, середины 70-хъ годовъ. — О заграничной поѣздкѣ Соловьева Лукьяновъ сообщаетъ не мало новыхъ бытовыхъ чертъ. Въ дополненіе къ изданнымъ воспоминаніямъ Янжула, Лукьяновъ приводитъ отрывокъ изъ рукописныхъ воспоминаній М. М. Ковалевскаго. Ковалевскій говоритъ о занятіяхъ Соловьева Каббалой, о посѣщеніяхъ спиритическихъ сеансовъ «метафизическаго общества» и журфинсовъ у О. А. Новиковой, куда «Соловьевъ, видимо привлекали бесѣды и знакомство съ членами англиканской іерархіи». (III. 135-142). Къ со-

жалѣнію о занятіяхъ Соловьева ничего точно узнать не удастся. По собственному его официальному заявленію, онъ собирався изучать ламятники «индійской, гностической и средневѣковой философіи», — но это слишкомъ общая характеристика. Вѣроятно, именно въ это время онъ входитъ въ кругъ нѣмецкой мистики. Во всякомъ случаѣ, это было время напряженной мистической жизни Соловьева. «И тайный мнѣ силы выбирали все, что о ней читать я только могъ»... О ней, т. е. о Софіи.

Исторія путешествія въ Египетъ остается неясною. Лукьяновъ приводитъ и разбираетъ всѣ сохранившіеся письма Соловьева, по это даетъ только анфилиную рамку. О «Вечерахъ въ Каирѣ», мы уже упоминали. Нѣкоторыя детали даютъ воспоминанія кн. Д. Церстелева (Спб. Вѣдомости, 1910, № 211) и М. де-Вогюсъ (въ сборникѣ Sous l'horizon Paris 1905).

Любопытна мистерія-буффъ гр. О. Соллогуба, Соловьевъ въ Фиваидѣ, напечатанная у Лукьянова впервые (III. 283-307). — Ясно одно, во время заграничной поѣздки Соловьевъ остается чуждъ и церковной жизни и церковнымъ темамъ. «Вокругъ жизни» совершается лозисъ, — м. б. вскоре послѣ возвращенія изъ заграничья. Конецъ 70-хъ годовъ, время работы надъ «Чтеніями о Богочеловѣчествѣ» и «Критикой отвлеченныхъ началъ», самое интересное и самое неясное время въ жизни Соловьева. Жаль, что Лукьянову не удалось охватить его. Это время сближенія съ Достоевскимъ, время сближенія съ семьей покойнаго гр. А. К. Толстого. И вмѣстѣ съ тѣмъ, черезъ А. А. Кирѣева, Соловьевъ сближается съ духовными кругами. Темы его раздумья становятся все сложнее. Но объ этомъ здѣсь уже не мѣсто говорить. Но нельзя не прибавить указаніе на неизвестную доселѣ статью Соловьева, библиографическій рефератъ: «Новости русской духовной журналистики», въ журналѣ «Странникъ», 1877 г., книжки за сентябрь и октябрь (Подпись: Владимиръ С-въ, — имя стоитъ только въ спискѣ сотрудниковъ за 1877 годъ). Это — именно рефератъ статей въ «Христіанскомъ Чтеніи» и «Православномъ Обзорѣніи» за 1877 годъ. Редакторомъ-издателемъ «Странника» въ это время былъ священникъ Смольнаго Института, о. С. В. Протопоповъ. Въ «Странникѣ» въ это время писалъ и Н. С. Лѣсковъ.

На шуточный вопросъ «къмъ бы Вы хотѣли быть» — въ «Альбомѣ признаній»

Т. Л. Сухотиной (см. Письма IV) Соловьевъ
отвѣтилъ: «собою вывернутымъ на лицо»...
И въ этомъ гаерскомъ отвѣтѣ есть какая-
то тайная и зловѣщая правда. «Собою» ли
былъ Соловьевъ въ своемъ творествѣ?
И чѣмъ больше вникаешь въ его творенія,
въ его признанія, въ его жизнь, — все
его творчество сливается въ одинъ крикъ
боли, и съ тѣмъ большею силою просятся
на уста его-же собственныя слова, кото-

рыми онъ напутствовалъ въ могилу своего
многолѣтняго интимнаго друга Фета:

Здѣсь тайна есть... Мнѣ слышатся при-
зывы,
И скорбный стонъ съ дрожащей мольбою...
Непримиренная вздыхаетъ сиротливо,
И одинокая горюетъ надъ собой...

Георгій В. Флоровскій.

НОВАЯ РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ СИСТЕМА.

Въ послѣднемъ, имѣющимъ въ ближайшее время появиться, изданіи «Исторія новейшей философіи» (въ составѣ извѣстнаго учебника «Исторія Философіи» Ибервега), въ которое намъ удалось заглянуть до его выхода въ свѣтъ, въ главѣ о русской философіи говорится, что Россія перестала существовать, какъ культурное государство, и что поэтому философское творчество въ ней прекратилось. Это сужденіе редактора новаго изданія учебника Ибервега, Проф. Oesterreich-a не только глубоко оскорбительно для нашего національнаго сознанія, но, конечно, и во существу совершенно неверно. Съ такимъ же примѣромъ яравомъ можно было бы утверждать, что съ полнымъ государственною самостоятельностью древней Греціи прекратилась греческая философія, и на этомъ основаніи игнорировать или исключать изъ состава греческой философіи грандіозное явленіе александрийской философіи, которая приняла греческимъ духомъ въ разсѣяніи, въ предѣлахъ римской имперіи. И русская философская мысль, какъ извѣстно, живая въ русскомъ разсѣяніи, не собирается погибать, и есть всѣ основанія вѣрить, что ея традиціи переживутъ крушеніе Россіи, какъ «культурнаго государства»; объ этомъ не мѣшало бы знать вѣмецкимъ обозрѣвателямъ современной философіи. Но вотъ, изъ нѣдръ самой совѣтской Россіи до насъ дошли вышедшіе тамъ труды московскаго философа А. Ф. Лосева, свидетельствующие о томъ, что и тамъ, несмотря на ужасающее давленіе казеннаго марксистскаго матеріализма, философское творчество еще не замерло и что плоды его — хотя иброятю и съ величайшими трудностями — могутъ даже появляться въ свѣтъ. А. Ф. Лосевъ издалъ (въ «изданіи автора») сразу три обширныхъ ученыхъ изсѣдованія: «Философія имени», «Античный космосъ

и современная наука» и «Диалектика художественныхъ формъ» (всѣ въ текущемъ 1927 году. Послѣдняя книга до насъ не дошла, и намъ были доступны только яервыя двѣ). Центральной работой является среди нихъ, очевидно, «Философія имени», въ которой изложена собственная философская система автора. Будучи первоначально, очевидно, послѣдователемъ феноменологіи Гуссерля, онъ, опираясь на диалектическія построенія Платонова «Парменида» — и на дальѣйшую ихъ разработку у Платина и Прокла, преобразуетъ феноменологію въ универсальную «диалектику», которая для него совпадаетъ съ философіей вообще и которую онъ рѣзко противопоставляетъ господствующей «метафизикѣ» (разумѣя подъ послѣдней, очевидно, по Гегелевскому образу, «разсудочную метафизику», и включая въ нее же не только «метафизику» въ обычномъ смыслѣ слова, но и даже не только матеріализмъ, но и позитивизмъ и критицизмъ). Вообще вліяніе духа Гегеля въ этомъ построеніи чрезвычайно велико, хотя авторъ нигдѣ не упоминаетъ Гегеля и умышленно старается связать свои идеи только съ принципами античной диалектики. Многія страницы «Философіи имени», въ которыхъ категоріи диалектически порождаютъ другъ друга, поразительно напоминаютъ Гегеля, — да и во трудности, сложности, но вмѣстѣ съ тѣмъ и точности работы абстрактной мысли яовѣтъ «Феноменологіи духа» Гегеля едва ли пайдется много примѣровъ философскихъ построеній, яодобныхъ системѣ Лосева. Иногда даже искушенный въ философіи читатель вынужденъ въ досадѣ пренратить чтеніе, переставая яонимать автора. Достаточно указать, что анализъ природы «имени» или «слова» приводитъ у автора къ расчлененію въ немъ 67 категорій, объемлющихъ всю систему бытія.

Въ этой громоздкости понятий и соответствующей громоздкости языка, мѣстами для анализа тончайшихъ смысловыхъ различій дѣйствительно нужной, мѣстами же и излишней, чувствуется какой то задоръ отвлеченной философской мысли, который въ пашъ вѣкъ презрѣнія къ чистой мысли, философскаго огрубѣнія и опрошенія, охотно прощася автору, въ особенности помю, что за ней ощущаешь вѣяніе истинно творческаго философскаго пафоса, иногда достигающаго высокаго подъема и всеаго литературнаго стилѣ книги. Здѣсь нѣтъ возможности разбирать саму систему автора. Кратко и популярно-резюмируя его почти безконечно сложное и абстрактное построение, можно сказать, что для автора и мѣя, будучи какъ бы мѣстомъ встрѣчи между «смысломъ» человѣческой мысли и имманентнымъ «смысломъ» самого предметнаго бытія, есть въ своемъ послѣднемъ завершеніи, выраженіе самого существа бытія. Все въ мірѣ, включая и мертвую природу, есть «смысль», и потому философія природы и философія духа объединяются въ философію «изменіи», какъ самообнаруженіи смысла. Имя въ своемъ завершеніи есть «идея», улавливающая и выражающая «зйдоеъ» сущности предмета. Послѣднюю полноту и глубину имя обрѣтаетъ, когда оно обсмелетъ и сокровенный «апофатическій» слой бытія; тогда оно раскрывается, какъ «мифъ», который есть не вымыселъ, а напротивъ, послѣдняя полнота, самораскрытіе и самопознаніе реальности. Философія имени совпадаетъ, такимъ образомъ, съ диалектикой самопознанія бытія и, тѣмъ самымъ, съ самой философией, ибо «имя», понятное онтологически, есть высшая вершина бытія, достигаемая его имманентнымъ самораскрытіемъ.

Книга Лосева имѣетъ явные точки соприкосновенія съ идеями Флоренскаго о «магії слова» и, очевидно, вышла изъ того же круга идей. Авторъ не дѣлаетъ послѣднихъ конкретныхъ выводовъ изъ своего построения, но они направляются

сами собой. Изъ всего контекста ясно, что для автора его идеи имѣютъ не только отвлеченно-теоретическое значеніе, но и складываются въ конкретно-материальное міроразуміаніе, въ центрѣ котораго стоитъ идея свѣта истины, какъ живого сущаго начала.

Вторая книга автора «Античный космосъ и современная Наука» тѣсно связана съ первой и есть, собственно, дальнѣйшая ученая разработка одного отдѣла первой книги, именно диалектики бытія. Заглавіе книги не вполне соответствуетъ ея содержанию. О «современной наукѣ» въ ней почти ничего не говорится, и даже тема «античный космосъ» производна въ отношеніи основной темы, которая есть именно античная диалектика Платона, Платина и въ особенности Прокла; привлечена также и литература христіанскаго платонизма (въ особенности Діонисій Ареопагитъ). Авторъ озирается на огромную и подлинную эрудицію, онъ обнаруживаетъ себя едва ли не лучшимъ русскимъ знаткомъ античной философіи. При томъ эрудиція эта — не вышняя, а служитъ цѣлкомъ внутреннему, предметному усвоенію и раскрытію идей античнаго міросозерцанія.

Въ обѣихъ книгахъ есть отдѣльныя досазныя мѣста, въ которыхъ авторъ какъ будто платитъ дань господствующему «духу времени»; но эти мѣста органически ничуть не связаны со всемъ остальнымъ содержаниемъ его идей. На нихъ нѣтъ надобности останавливаться; «дань» это есть очевидно дань непольная.

Своими книгами авторъ несомнѣнно сразу выдвинулся въ рядъ первыхъ русскихъ философовъ и — повторяемъ еще разъ — засвидѣтельствовалъ, что и внутри Россіи живъ духъ истиннаго философскаго творчества, пафосъ чистой мысли, направленной на абсолютное — пафосъ, который самъ есть въ свою очередь свѣдѣтельство духовной жизни, духовнаго горѣнія.

С. Франкъ.

ДРЕВНІЯ СКАЗАНІЯ О СУДЬБѢ ЧЕЛОВѢКА:

(По поводу книги Edgar Dacque: *Urwelt, Sage und Menschheit*).

Среди безчисленнаго количества специальныхъ исследованийъ, составляющихъ научную литературу, — исследованийъ, изъ которыхъ найдется въ лучшемъ случаѣ, — не считая совсѣмъ бездарныхъ и ничемныхъ работъ — совершенствуется въ какихъ либо мелкихъ деталяхъ наше представление о мѣрѣ, — появляются изрѣдка книги, соединяющія специальные знанія съ попой, широкой, общей интуиціей, которая сразу по-новому озаряетъ для насъ картину міра и открываетъ совершенно новые горизонты. Когда Дарвинъ въ началѣ второй половины XIX вѣка опубликовалъ свою теорію борьбы за существованіе, естественнаго отбора и происхожденія человѣка, врядъ ли кто могъ подзрѣвать, что все человѣческое міровоззрѣніе въ продолженіи по меньшей мѣрѣ полувѣка будетъ находиться подъ опредѣляющимъ вліяніемъ его построеній (которые, къ тому же, какъ это теперь уже окончательно выяснено наукой, были въ основѣ своей совершенно ложными или по меньшей мѣрѣ, чрезвычайно односторонними). Такія книги обыкновенно какъ то соответствуютъ тому таинственному началу, которое зовется «духомъ времени»: онѣ вырастаютъ, какъ отвѣтъ на имѣвшійся у данной эпохи запросъ, онѣ совпадаютъ съ тѣмъ, чего ждешь и ищешь господствующее духовное настроеніе. Такъ, въ недавнемъ прошломъ всѣ синтетическія построенія и вліятельныя достиженія науки шли, казалось, навстрѣчу тому натуралистическо-механистическому міровоззрѣнію и вообще тому духу неутраченного «просвѣщенія», которого искали въ то время человѣческое сознаніе. Въ настоящее время, какъ мы это пытались показать въ другомъ мѣстѣ*),

напротивъ, накаплиются научныя открытія и синтезы, обнаруживающіе несостоятельность «исцѣляющаго» натуралистическаго міросозерцанія и подтверждающіе догадки углубленнаго религіознаго сознанія. Въ качествѣ образца такого новаго научнаго синтеза, рѣшительно порывающаго съ тѣмъ, что еще недавно считалось «научнымъ міросозерцаніемъ»; и открывающаго новые пути для возможности согласованія религіознаго вѣры съ научной картиной міра, мы хотѣли бы обратить вниманіе читателей на книгу мюнхнскаго палеонтолога Эдгара Дакэ «Первобытный міръ, сказанія и человѣчество». Книга эта вышедшая три года тому назадъ (въ 1924 г.), была уже отмѣчена въ нѣмецкой литературѣ, но, кажется еще не оцѣнена въ должной мѣрѣ. Дакэ обнаруживаетъ рѣдкое сочетаніе двухъ дарованій: будучи талантливымъ и ученымъ специалистомъ-палеонтологомъ, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ обладаетъ творческимъ метафизическимъ даромъ. Подобно большинству лодкино оригинальныхъ научныхъ достиженій, его работа не вмѣщается въ предѣлы какой-либо одной научной дисциплины, а посвящена двумъ, казалось бы, совершенно разнороднымъ предметамъ, въ новомъ синтетическомъ построеніи открывая неожиданную связь между ними: онъ изслѣдуетъ сразу съ одной стороны природу мифа и древнихъ сказаній и, съ другой стороны, происхожденіе и исторію человѣка на землѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, въ теоріи мифа онъ даетъ не одно, а два взаимно дополняющихъ другъ друга построенія: содержаніе мифовъ, съ одной стороны, объясняется естественно-исторически и, съ другой стороны, истолковывается метафизически. Оба объясненія объединяются въ понятіи мифа, на нѣтъ и а м я т ь ч е л о вѣ ч е с т в а , въ двойномъ смыслѣ этого понятія: какъ памяти въ смыслѣ сохраняемаго преданіемъ воспомина-

*) «Религія и наука въ современномъ сознаніи». Путь № 4, 1926.

ніп об'ємпирическо́мъ прошлѣмъ чело́вѣка и какъ «памяти» въ платоновско́мъ смы́слѣ обнаруженія въ чело́вѣческо́мъ созна́ніи дара проникновенія въ метафизическія глубины, нѣкогда близкія духу чело́вѣка, а позднѣе имъ утраченныя.

Естественно историческое объясненіе мифа опирается у Данэ, на два, устанавливаемыя повѣйшей космологіей и антропологіей положенія, идущія въ разрѣзъ го всѣмъ, что доселѣ считалось твердо установленнымъ въ науцѣ: на чрезвычайномъ давнсе, доходящемъ до древнѣйшихъ біологическихъ эпохъ, существованіе чело́вѣка на землѣ, и на наличіе въ исторіи земли и ея фауны не только вообще совершенно разнородныхъ эпохъ, но и ряда внезапныхъ катастрофъ и относительно быстрыхъ перемѣнъ. Что касается перваго факта, то Данэ, опираясь на повѣйшія научныя открытія, убѣдительно доказываетъ, что обычная эволюціонная теорія происхожденія чело́вѣка въ сравнительно недавнюю геологическую эпоху отъ какихъ либо низшихъ животныхъ видовъ — помимо всего, что есть въ ней теоретически спорнаго — опровергается чисто эмпирически. Рядомъ интереснѣйшихъ фактовъ и соображеній, ко горыхъ мы не можемъ здѣсь приводить, Данэ доказываетъ положеніе (разъяснимое иблимымъ рядомъ другихъ палеонтологовъ и антропологовъ), что чело́вѣкъ появился на землѣ не въ т. наз. «четверичную» и даже не въ «третичную» эпоху, какъ думали раньше, а уже въ (гораздо болѣе дилетскую) «вторичную» эпоху (т. наз. Mesozoicum) или даже въ концѣ «первичной» эпохи (т. наз. Palaeozoicum) — словомъ, что существованіе чело́вѣка на землѣ нечислится многими миллионми, вѣроятно даже десятками миллионъ лѣтъ. Оставшая по себѣ письменныя или археологическія слѣды эпоха, разывшаяся «всемірной исторіей чело́вѣчества» (какіе нибудь 5-6 тысячъ лѣтъ) составляетъ по сравненію со всей исторіей чело́вѣка на землѣ притѣрно то же, что исторія текущаго года по сравненію со всей всемірной исторіей. И даже древнѣйшій «ископаемый» чело́вѣкъ каменнаго вѣка, отдѣленный отъ насъ временемъ въ нѣсколько сотъ тысячъ лѣтъ, въ этой перспективѣ является почти нашимъ современникомъ, записавъ приблизительно то же, которое въ обычной перспективѣ всемірной исторіи отводится «современному» цивилизованному европѣйцу XIX-XX вѣка. Но если это такъ, и если за эти миллионы лѣтъ на землѣ и среди ея обитателей совершались я

грандіозныя катастрофы, и смѣны совершенно разныхъ эпохъ, то чело́вѣкъ былъ свидѣтелемъ всѣхъ этихъ событій и состояній міра и долженъ былъ сохранить о нихъ память. Эта память и сохранена въ преданіяхъ и мифахъ, древнѣйшихъ, архаическій смыслъ которыхъ былъ уже непонятенъ и искаженъ позднѣйшими толкованіями уже въ самыя древнія, доступныя намъ историческія времена. Отсюда открывается возможность строго-реалистическаго (даже въ эмпирическомъ смыслѣ) истолкованія древнихъ сказаній и мифовъ. Такъ въ основѣ распространенаго по всему міру преданія о «всемірномъ потопѣ» долженъ лежать не (какъ думали прежде) сравнительно мелкій фактъ мѣстнаго наводненія земли у морского побережья, а реальный, совершившійся въ древнѣйшія времена фактъ подъ ипнаго «всемірнаго потопа», объясненіе котораго дается повѣйшей «гладціальной космогоніей» Noehriger'a, согласно которой земля должила была встрѣтиться съ областью ледяныхъ метеоровъ, обратившихся во всепоглощающіе дожди. Столь же историческимъ вѣрно преданіе о гибели Атлантиды — о погруженіи въ море большого материка на мѣстѣ нынѣшняго Атлантического океана. Точно такъ же современная палеонтологія и антропологія можетъ найти элементъ реальной эмпирической правды въ сказаніяхъ о драконахъ, о морскихъ чудовищахъ, объ одноголазыхъ великанахъ-циклопахъ, о герояхъ, тѣло которыхъ покрыто броней, объ огромныхъ птицахъ, уносящихъ людей, въ библейскомъ преданіи о сказочномъ по нашимъ понятіямъ долготѣи первыхъ людей и вообще въ сказаніяхъ о древнихъ титанахъ и г. п. Мы должны здѣсь ограничиться этими краткими и въ такомъ видѣ мало понятными намсками; только тотъ, кто самъ прочтетъ книгу Данэ, можетъ получить живое впечатлѣніе объ улекательности и вмѣстѣ съ тѣмъ убѣдительности по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ изъ его догадокъ. Существованіе, конечно, чѣмъ тѣ или иныя отдѣльныя догадки и толкованія, общая мысль, что въ памяти чело́вѣчества сохранилось воспоминаніе не только о начальной эпохѣ чело́вѣческой исторіи въ обычномъ смы́слѣ, но и о зрѣ и дѣтствѣ мірового бытія, вообще, и что это воспоминаніе, при всѣхъ позднѣйшихъ искажающихъ наслоєніяхъ, хранится въ древнихъ сказаніяхъ и мифахъ. Нѣкоторыя, приводимыя Данэ данныя о совпаденіи древнихъ изображеній мифологическаго содержанія съ открытыми современной палеонтологіей древнѣйшими

формами живых существ, производятъ въ этомъ отношеніи неотразимое впечатлѣніе.

Но, конечно, не всѣ мифы могутъ и должны быть объяснены такимъ способомъ. Какъ уже указано, наряду съ чисто естественно-историческимъ объясненіемъ есть у Дакъ объясненіе метафизическое. Здѣсь Дакъ идетъ по слѣдамъ теоріи мифа Шеллинга, которую онъ, однако, развиваетъ совершенно оригинально, сохраняя отъ Шеллинга только общее понятіе мифа, какъ символа, открывающаго духовную реальность. Это объясненіе связано у Дакъ опять таки съ пониманіемъ исторіи человека — здѣсь уже исторія его духа которая, однако, въ свою очередь связана съ биологической исторіей. Какъ указано, Дакъ держится мифа объ (относительно) безконечно давнемъ существованіи человека на землѣ. Какъ особая «интелекція», какъ особый видъ, человекъ появляется на землѣ вмѣстѣ съ первыми млекопитающимъ, можетъ быть — вмѣстѣ съ первымъ позвоночнымъ вообще. Его связь съ животнымъ міромъ состоитъ не въ томъ, что онъ «произошелъ» отъ низшихъ животныхъ — всѣ понятія начертить генеалогическое древо человека оказывались доселѣ произвольными и притворными данными палеонтологівъ — а въ томъ, что въ своемъ развитіи человекъ, именно какъ особая «человѣческая» — интелекція, прошелъ рядъ стадій, въ которыхъ онъ имѣлъ въ себѣ нѣкоторыя черты другихъ животныхъ и усложнялся имъ, а затѣмъ въ дальнѣйшей эволюціи освободился отъ нихъ, какъ бы «отпускалъ ихъ отъ себя». Поэтому человекъ, оставаясь и въ древнѣйшую пору именно «человѣкомъ», вмѣстѣ съ тѣмъ имѣлъ ближайшее тѣлесное, а потому и духовное сродство съ животнымъ міромъ, со всей органической природой. Въ исторіи человѣческаго духа этой эпохѣ погруженности въ животный міръ соответствуетъ, съ одной стороны, чувство гармонической единности съ природой, обладаніе, по яркому инстинкту у животныхъ, особымъ повиновеніемъ, повинованіемъ въ существѣ природныхъ явленій (Natur-sichtigkeit) и способностью непосредственного «магическаго» воздѣйствія на нихъ, — и съ другой стороны, «демонизмъ» — охваченность духа «пантеистичнымъ, космическимъ спазмомъ, древній оргазмъ. Дальнѣйшая исторія человѣческаго духа состояла, въ соответствіи съ этимъ, отчасти въ ослабленіи инстинкта, ясновидческихъ магическихъ способностей и въ вытѣсненіи ихъ «разсудкомъ» съ его внешне-утили-

тарнымъ постиженіемъ природы, отчасти же — въ пробужденіи начала чистаго духа и его освобожденіи изъ подл. власти демоническихъ силъ. (Къ сожалѣнію, Дакъ здѣсь недостаточно отчетливо различаетъ эти двѣ совершенно разнородныя линіи развитія, порою почти смѣшивая ихъ между собою, такъ что мѣстами получается, — по существу ошибочное — впечатлѣніе, будто для Дакъ вся духовная исторія человечества совпадаетъ, въ формѣ побѣды разума или духа надъ инстинктивными началами души — съ постепеннымъ упадкомъ и обезсиленіемъ человека; при этомъ получилась бы теорія, близкая къ позорнѣйшимъ современнымъ иѣмекскимъ психолого-метафизикамъ Клягеса). Именно эта духовная исторія человека запечатлѣна въ преданіи о разѣ и изгнаніи изъ него съ ястреблующей тяжелой борьбой человека съ природой, въ мифѣ о метемпсихозѣ и пабавленіи отъ него, въ былинномъ эпосѣ о богатыряхъ, ихъ чудесахъ и ихъ звѣрино-титаническихъ подвигахъ, въ новозавѣтномъ ученіи объ искупительномъ подвигѣ Христа. Всѣ эти преданія и мифы имѣютъ совершенно реальный смыслъ, повѣствуя о подлинныхъ метафизическихъ событіяхъ и состояніяхъ въ духовной исторіи человечества. Съ другой стороны, разѣ признавши такую возможность ясновидѣнія и даже его распространенности въ древнѣйшихъ людяхъ, еще не параллелизованіемъ его развитіемъ «разсудочной цивилизаціи», мы вправѣ и въ сказаніяхъ о сотвореніи міра и въ пророчествахъ объ его грядущемъ копійно видѣть болѣе, чѣмъ просто «сказочныя», «легендарныя» выраженія субъективныхъ человѣческихъ чувствъ и предположеній. Мы вправѣ допустить, что здѣсь скрыто недоступное намъ уже теперь знаніе, основное на подлинномъ видѣніи прошлаго и провидѣніи будущаго.

Книга Дакъ, несмотря на то, что общія философскія предпосылки ея уяснены авторомъ недостаточно отчетливо, есть одно изъ самыхъ замѣчательныхъ и симптоматическихъ для современнаго научнаго кризиса произведеній новейшей научной литературы. Она написана сама явственно подъ дѣйствіемъ ядраго, хотя и нѣсколько безотчетнаго вдохновенія. Если въ ней есть элементъ «фантазіи» въ дурномъ смыслѣ, то въ ней есть и то подлинное творческое воображеніе, безъ котораго не бываетъ настоящаго научнаго открытія. Она посвящена характернымъ образомъ «тѣмъ, кто понимаютъ, что истинное постиженіе есть «вѣра».

С. Франкъ.

Валеріан Муравьев. — Овладение временем. Москва 1924. Издание автора. Стр. 127.

Блаж. Августинъ въ свое время бросилъ знаменитое изреченіе, ярко и выпукло выражающее загадку времени: *si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicari velim, nescio*, (если меня никто не спрашиваетъ—знаю, если пожелаю объяснить вопрошающему — не знаю). Этимъ афоризмомъ показывается недоступность понятія времени абстрактно-отвлеченному опредѣленію. Средіе вѣка съ ихъ мощнымъ духомъ символическаго реализма поняли объективность времени и его тѣсную связь съ движеніемъ и упорядочиваніемъ. (*Tempus est numerus motus secundum prius et posterius*, согласно опредѣленію Фомы Аквината).

Книга Валеріана Муравьева есть именно такое возстановленіе объективнаго значенія времени въ связи съ идеей упорядоченнаго множества, тѣмъ неосниданно, быть можетъ, для самого автора, но въ полномъ согласіи съ духомъ переживаемой эпохи, возстановляется великая средневѣковая идея объ объективно-упорядочивающемъ значеніи времени. Естественно при этомъ, что его концепція времени считается съ тѣмъ, что гениальный Фехнеръ назвалъ «ученіемъ о коллективномъ предметѣ» (*Kollektivgegenstandslehre*) и вообще съ новѣйшимъ ученіемъ о множествахъ и ихъ численности математикой. Но къ этому присоединяются еще двѣ идеи, возникшія на почвѣ русской философіи и составляющія ее достоинствѣ: Федоровская идея соборной регуляціи мировой жизни и воскресенія мертвыхъ и возникшая на почвѣ мистическо-аскетическаго опыта идея имплевства, представляющая своеобразное явленіе онтологическаго реализма. «Жизнь — это печать имени надъ бездною» (стр. 109), такъ грандіозно и совершенно вѣрно опредѣляетъ мировую загадку В. Муравьевъ. Въ связи съ вдохновляющей его идеей т. ск. космическаго прогматизма само время обрѣтаетъ у него два аспекта: «время подчиняющее» (смерть) — результатъ дезорганизациі, разброда, дурного индивидуализма, и «время подчиненное» (жизнь) — результатъ организациі, согласованія, хорошаго коллективизма. Великая жажда жизни, лишенная какихъ бы то ни было признаковъ того, что можно было бы назвать «дурнымъ эпикурей-

ствомъ», утвержденіе бытія, воля къ продолженію «времени подчиняющаго», къ овладѣнію жизнью и значить къ побѣдѣ надъ смертью руководитъ авторомъ. Правда, онъ не опредѣляетъ времени. Но въ его концепціи это отказывается непунимымъ, ибо онъ очень хорошо поназываетъ подлежащее утвержденію въ томъ, что зовется временемъ, и подлежащее въ немъ преодоленіе и отрицанію. Бѣглое перелистываніе и невнимательное чтеніе этой книги способно возбудить подозрѣніе и даже отвращеніе. Въ ней много совѣтско-коммунистическаго прожектерства, нустого и претенциознаго, много нео-гуманистической словесности (стр. 101-103) — хотя и тутъ звучитъ, сквозь старую шарманку утопическаго мечтательства, грандіозная подлинная музыка будущаго.

Достоинство этой книги то, что она «съ голосомъ» — и притомъ всема и весьма громкимъ и грознымъ. Она напоминаетъ намъ о томъ, что есть «имя жизни». И это имя должно быть именоваго, чтобы жизнь жила, а смерть умерла. Для исповѣдывающихъ Слово, пришедшее во плоти преодолѣвшее время и овладѣвшее имъ, — сомнѣній нѣтъ въ томъ, что только Его имя должно быть исповѣдано. Но новое время и его задачи властью требуетъ и соответствующіхъ формъ этого исповѣданія.

В. Н. Ильинъ.

Л. П. Карсавинъ. — Церковь, личность и государство. Евразійское книгоиздательство. Париж — 1927. Стр. 30.

Богатое и духовно-питательное содержаніе этой болѣе, чѣмъ скромной по размѣрамъ, книжечки есть въ сущности своеобразный творческій итогъ многолѣтней богословско-философской работы ея автора. Тѣ, кто знакомъ съ трудами Л. П. Карсавина, легко узнаютъ въ ней мысли развитыя въ «Философіи исторіи», въ «Урокахъ отрѣшенной вѣры», въ статьѣ «О добрѣ и злѣ» и др. Въ послѣднее время авторъ этихъ трудовъ сосредоточился на социальномъ-правовыхъ и государственномъ политическихъ вопросахъ, тратя которые онъ прилагаетъ результаты, добытые предыдущими изслѣдованіями.

Такимъ приложеніемъ богословско-философскихъ умозрѣній является и настоящая брошюра. Непроста въ самомъ ея заглавіи терминъ «личность» поставленъ посредникъ между церковью и государст-

вомъ. Личность дѣйствительно занимаетъ центральное положеніе, ибо, по мнѣнію Л. П. Карсавина, съ которымъ мы вполне согласны, «для христіанства личность (Ипостась) не есть что-то тварное и человѣческое, но — начало Божественное и само Божество. Личность или Ипостась Иисуса Христа не есть Его человѣческая личность, но — Второе Лицо Пресвятой Троицы» (стр. 6).

Этимъ самымъ понятіе личности дѣлается посредствующимъ, связующимъ звеномъ между церковью — симфонической личностью Тѣла Христова, и государствомъ, которое, состоя изъ эмпирическаго грѣховнаго коллектива, является только «матеріаломъ» для Церкви, въ мѣру своего единенія со Христомъ и во Христа, свободно ставящимся Церковью такъ что «развивается» собственно не Церковью, а церковный матеріалъ. Церковь такимъ образомъ является какъ бы послѣднимъ идеальнымъ цѣлью государства, отъ которой оно отдѣляется эмпирическая грѣховность. Изъ этого построенія естественно вытекаетъ и соответствующее отношеніе къ войнѣ и смертной казни, какъ къ естественнымъ и неизбежнымъ слѣдствіямъ этой грѣховности и именно въ силу ея. Государство, оставаясь только собою, безъ грѣха обойтись не можетъ, а, если бездѣлствуешь, то впадаешь въ худшій грѣхъ самоубійства. Оно не можетъ не ловить и не наказывать преступниковъ, не можетъ не бороться, когда на него нападаютъ, не можетъ прислѣдовать заботою о своихъ границахъ» (стр. 12). «Однако это не абсолютная необходимость... это «злая необходимость грѣшного бытія» (стр. 12). Необходимость эта преодолевается «лишь» въ томъ случаѣ, если государство возвышается надъ своимъ эмпирическимъ бытіемъ, что вовсе не дѣлается путемъ «прекрасныхъ словъ» и отнюдь не совпадаетъ съ умываніемъ рукъ въ видѣ проповѣди всеобщаго «испротивленія злу силою» (стр. 13). Но еще большимъ зломъ, чѣмъ это «прекраснодушіе», являются тѣ чудовищные результаты, къ которымъ приходятъ «философствующіе кощунъ», когда они «смѣшиваютъ эмпирическую грѣховную необходимость съ абсолютной необходимостью и даже съ волею Божіею» (стр. 14). и считаютъ напр. смертную казнь выраженіемъ этой воли.

Если довести до естественнаго завершенія богатую и подлинно благочестивую мысль Л. П. Карсавина, то придется признать, что, какъ преступникъ терзающій жертву,

такъ и палачъ, терзающій преступника, — оба являются въ одинаковой степени выраженіемъ зла, терзаемъ и притвождимъ тѣла Христова, надругательствомъ надъ Его Божественной Личностью, полнымъ расцерковленіемъ и испаданіемъ въ злую, материалистическую духовность — хотя бы это и дѣлалось во имя какой-нибудь «идеалистической» системы. Ибо государство, какъ область срединная, имѣетъ два предѣла: верхній — Церковь, — свѣтлый положительный идеалъ; и нижній — темная бездна «звѣря», царство котораго «мрачно», а обитатели «кусаютъ языки свои отъ страданія» (Откр. 16, 10).

Въ нашей волѣ избрать тотъ или другой предѣлъ. Это всегда надо помнить, особенно въ наше время, когда, исходя отъ жалкихъ, блѣдныхъ нитяныхъ шпитей, софизмовъ пытаются утверждать царство одного звѣря противъ царства другого, и забываютъ что это лишь разныя головы одного и того же выходца изъ присноидей.

В. П. Ильинъ.

Fr. W. Foerster. Religion und character bildung. — Rotapfel—Verlag. Zurich und Leipzig. 1925. 464 стр.

Извѣстный педагогъ Ф. В. Ферстеръ, авторъ пресловутой книги «Школа и характеръ», имѣющей въ русскомъ переводѣ, издавъ недавно новый свой трудъ «Religion und Charakterbildung». Въ этой книгѣ онъ задается цѣлью показать, что воспитаніе цѣльнаго возвышеннаго характера можетъ быть осуществлено не иначе, какъ на религіозной основѣ, и именно на основѣ христіанской религіи. Книга замѣчательна особенно потому, что авторъ ея, по собственнымъ его словамъ, былъ раньше «свободомыслящимъ», находился внѣ религіи и принадлежалъ къ числу людей, которые считаютъ необходимымъ отдѣленіе школы отъ религіи и проповѣдуютъ мораль, независимую отъ религіи. Повидимому, Ферстеръ прошелъ черезъ тотъ духовный опытъ, который такъ знакомъ современной русской интеллигенціи, который заставилъ многихъ представителей ея покинуть «научное» безрелигіозное міровоззрѣніе и сознательно вернуться къ Церкви.

Свою книгу Ферстеръ написалъ, опираясь не только на отвлеченныя соображенія и на богатый педагогическій опытъ, свой личный, а также французскихъ, англ.,

ийских и американских педагогов, напр. J. Delvolve (*Rationalisme et tradition*, Paris, Alcan), M. Deherme, P. Bureau (*La crise morale des temps nouveaux*, Paris, Bloud et Co), Stanley Hall и др.

Проповедниками безрелигиозной морали (*morale laïque*), говорит он, могут быть только кабинетные люди, не знающие практически, как трудно преодолевать темные глубины души человека в его состоянии падения и удаления от Бога. Кто знает д. с. м. и п. з. м. не авности или извращенное служение центральным силам личности и ернфе-рическим потребностям и раздражением ее, тот понимает, что здесь не поможет слабосильная проповедь социальной солидарности.

Чтобы найти мотивы, толкающие на тяжелую борьбу с изгнанными силами в себя и во внешнем мире, чтобы взять на себя труд преодоления мира, необходимо вдохновение, возбуждаемое безмерно высоким идеалом, и этот идеал может дать только религия с ее проповедью Царства Божия. Силы для движения к такому идеалу могут найтись только у человека, обладающего цельным характером. Но именно христианское мировоззрение и дает все средства для воспитания цельного характера: все знания оно сочетает в единую систему, все стороны освещающую возвышенные черты движения к идеалу Царства Божия и губительные следствия отклонения от него; все чувства и устремления воли оно гармонически объединяет посредством этого идеала.

Человек, достигший уже некоторой высоты в борьбе с чувственными соблазнами и воспитавший в себя некоторую ступень духовности, здесь то и смел и подвергается наиболее страшной опасности — соблазну самопревознесения, гордыни, культа своего п. Именно христианское мировоззрение и мироощущение дает средства для предотвращения этой опасности: христианский идеал так возвышен, что одним своим личными силами человек явно не может осуществить его; всем своим существом осознав это, христианин научается смирению и жаждет искупления от своей жалкой самости, понимая, что подняться от природной воли к воле духовной он может только путем метафизического перерождения, требующего сочетания личных усилий с благодатною помощью свыше (стр. 187, 198, 222). Этот перенос силы свыше до-

стигается обращением к Христу, который дал наглядный пример высшей ступени преодоления мира. Такая религиозная мораль не гетерономна: преодолевая свою природную волю и воспитывая волю духовную, человек достигает подлинного личного духовного освобождения и открывает, что Бог «est plus intérieur à nous mêmes, que nous mêmes» (250). Особенно ценно то, что христианская мораль гармонизирует душу, восстанавливает ее цельность и здоровье, не копаясь в подсознательном, как эго д. власть современный психо-анализ, а освобождая душу от персонифики внешних условий, от притязаний честолюбия и других страстей, от уклонов жизни (305 с.).

Затрагивая вопрос об истинности христианства, Ферстер р. и. т. возм. возражает против мысли, будто можно использовать христианское мировоззрение, как воспитательное средство, считая его учения лишь символами этических истин и отвергая метафизическое содержание их. Ранее рассматривавшей здесь книги он писал сочинение «Christus und das menschliche Leben», в котором обосновывает свое убеждение в «объективной истинности» учения христианской веры. Против теорий, низводящих жизнь Иисуса Христа на степень мифа, он остроумно возражает: в таком случае, «тот, кто изобрел этот миф, есть Богочеловек, так как все его слова несомненно носят на себе печать Того, Кто преодолел мир и на все времена установил истину, смысл и надежду нашей жизни» (329). «Повторите миф», сказал однажды Наполеон, «я знаю людей; Христос не был только человеком».

Переходя к вопросу о практическом осуществлении воспитания, основанного на христианском мировоззрении, Ферстер ограничивается лишь несколькими отрывочными соображениями и общает разработать этот вопрос в своих дальнейших трудах.

Занеся в свою книгу, написанную по инициативе и возникшую на основе немецкой культуры, Ферстер, человек большой духовной смелости, как это засвидетельствовано всем его прошлым, ожидает тех современников, которые, подобно Саулу, обратившемуся к сомнительным чарам Азидорской волшебницы, прибегают к Гете, или к Ницше, или к Бисмарку только, чтобы избежать необходимости повиноваться Господу Богу (405).

Н. Лосский.